



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “FEDERICO II”

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

DOTTORATO DI RICERCA IN STORIA

CICLO XXIV

Indirizzo: Storia antica

RICCARDO SCIACCHITANO

LA TUTELA DEI DIRITTI DEL CITTADINO  
NELLA GRECIA ARCAICA.  
IL CASO DI ATENE

TUTOR:  
PROF. LUISA BREGLIA

CO-TUTOR:  
PROF. ALFONSO MELE

COORDINATORE:  
PROF. MARISA TORTORELLI GHIDINI

*ANNI ACCADEMICI 2008-2011*

# INDICE

INTRODUZIONE .....	5
<b>PARTE I: ARISTOTELE E LO STATUTO DEL CITTADINO</b>	
<b>1. VERSO UNA DEFINIZIONE .....</b>	<b>10</b>
1.1 Il cittadino nella <i>Politica</i> di Aristotele.....	10
1.2 Il cittadino nell'Atene classica.....	20
1.3 Il <i>polites</i> e la <i>polis</i> .....	33
<b>PARTE II: L'EPICA ARCAICA</b>	
<b>2. IL MONDO OMERICO ED ESIODEO .....</b>	<b>46</b>
2.1 Procedimenti giudiziari nell'epica arcaica.....	48
2.2 <i>Themistes</i> e Poteri .....	56
2.3 I diritti del cittadino in ambito privato nell'epica arcaica.....	63
<b>PARTE III: ATENE ARCAICA</b>	
<b>3. IL VII SECOLO AD ATENE.....</b>	<b>71</b>
3.1 Evoluzioni giudiziarie di VII secolo .....	71
3.2 Draconte e il codice criminale .....	77
<b>4. SOLONE E LE RIFORME GIUDIZIARIE .....</b>	<b>97</b>
4.1 La liberazione dei cittadini precedentemente resi schiavi e la loro tutela .....	101
4.2 Stabilità, mutamento e rispetto delle leggi.....	117
4.3 La <i>ephexis eis to dikasterion</i> .....	122
4.4 <i>Timorein hyper ton adikoumenon</i> .....	132
<b>5. ARISTOCRAZIA E DEMOS DA OMERO A SOLONE.....</b>	<b>138</b>
5.1 Aristocrazia e <i>demos</i> nel mondo omerico ed esiodeo.....	138
5.2 La crisi-economico politica presoloniana .....	142
5.3 Guerra e società.....	150
5.4 <i>Eunomia</i> a Sparta e Atene: due casi a confronto .....	158
<b>CONCLUSIONI .....</b>	<b>166</b>
<b>RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI .....</b>	<b>169</b>
<b>INDICE DELLE FONTI .....</b>	<b>191</b>

## *Avvertenze e abbreviazioni*

Salvo diverse indicazioni presenti nel testo, sono state utilizzate le seguenti traduzioni delle fonti antiche. Per l'*Iliade* si è fatto ricorso alla traduzione di Guido Paduano (G. Paduano, M.S. Mirto, *Omero, Iliade*, Mondadori, Milano 2007), per l'*Odissea* a quella di Franco Ferrari (*Omero, Odissea*, Utet, Torino 2001), per le opere di Esiodo alla traduzione di Graziano Arrighetti (*Esiodo, Opere*, Mondadori, Milano 2007). Per quanto riguarda invece i carmi di Solone, si è fatto riferimento alla traduzione di Marco Fantuzzi (H. Maehler, M. Noussia, M. Fantuzzi, *Solone, Frammenti dell'opera poetica*, Bur, Milano 2001). I passi della *Politica* di Aristotele sono citati nella traduzione di Carlo Augusto Viano (*Aristotele, Politica*, Bur, Milano 2002); quelli della *Athenaion Politeia* nella traduzione di Giuseppe Lozza (*Aristotele, La costituzione degli Ateniesi*, Mondadori, Milano 1991). Le traduzioni dei passi delle vite plutarchee di Solone e Licurgo sono quelle di Mario Manfredini (M. Manfredini, L. Piccirilli, *Plutarco, La vita di Solone*, Fondazione Valla, Milano 1977 e *Plutarco, Le vite di Licurgo e Numa*, Fondazione Valla, Milano 1980) mentre quella dei passi di Strabone è di Anna Maria Biraschi (*Strabone, Geografia. L'Italia, libri V-VI*, Bur, Milano 1988).

I frammenti soloniani sono numerati secondo la raccolta di Bruno Gentili e Carlo Prato (*Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta* I, Teubner, Leipzig 1988<sup>2</sup>), quelli di Tirteo e di Teognide secondo l'edizione di Martin Litchfield West (*Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati* I-II, Clarendon Press Oxford 1971-72). Per le leggi soloniane si è fatto riferimento alla raccolta di Eberhard Ruschenbusch (Σόλωνος Νόμοι. *Die Fragmente des Solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*, Wiesbaden, Steiner 1966).

Le riviste sono indicate seguendo le abbreviazioni de *L'Année Philologique* mentre i nomi degli autori antichi e i titoli dei testi sono abbreviati in base alla lista presente in *The Oxford Classical Dictionary* (III ed. 1996, xxix-liv) con lievi modifiche.

Salvo diversa indicazione le date sono da intendere a.C.

Dilts                      M.R. Dilts, *Heraclidis Lembi. Excerpta politiarum*, Durham, North Carolina, 1971.

<i>FGrHist</i>	F. Jacoby, <i>Die Fragmente der griechischen Historiker</i> , 15 voll., Berlin-Leiden 1923-58.
Gigon	O. Gigon, <i>Aristotelis Opera. Volumen tertium</i> , Berolini et Novi Eboraci 1987.
IG	<i>Inscriptiones Graecae</i> , Berlin 1873-.
M – L	R. Meiggs – D. Lewis, <i>A Selection of Greek Historical Inscriptions</i> , Oxford 1969.
SEG	<i>Supplementum Epigraphicum Graecum</i> , Leiden-Amsterdam 1923-.
Tod	M.N. Tod, <i>A Selection of Greek Historical Inscriptions</i> , Oxford I <sup>2</sup> 1946, II 1948.
Voigt	E.M. Voigt, <i>Sappho et Alcaeus. Fragmenta</i> , Amsterdam 1971.

## INTRODUZIONE

Questo studio nasce con lo scopo di ricostruire il processo che portò gradualmente all'affermazione della tutela dei diritti del cittadino nella Grecia arcaica, con particolare riferimento al caso ateniese.

A questo punto è necessario intendersi su cosa fosse effettivamente il cittadino (*polites*) nell'antica Grecia e in cosa consistesse la tutela dei suoi diritti.

Alla prima delle due questioni è dedicata la prima parte del lavoro, che mette in luce diritti, doveri e privilegi che contraddistinguevano i cittadini rispetto agli altri abitanti della *polis*, quali stranieri, donne, bambini e schiavi. E fu proprio la articolazione e definizione del potere delle istituzioni della *polis*, il cui accesso era riservato ai cittadini, che ridusse sempre più la libertà individuale insita nell'autotutela.

Si innesta adesso il problema dell'attribuzione o meno di un carattere di statualità alla *polis* greca, problema che è stato al centro di un'intensa discussione storiografica negli ultimi decenni. Prima di riprendere gli estremi del dibattito, si riporta la definizione di Stato formulata da Max Weber:

Staat soll ein politischer Anstaltsbetrieb heißen, wenn und insoweit sein Verwaltungstab erfolgreich das Monopol letigimen physischen Zwanges für die Durchführung der Ordnungen in Anspruch nimmt<sup>1</sup>.

Affinché ci sia uno Stato, è dunque necessario che il governo disponga dell'uso legittimo della forza; in altre parole, non è consentita l'autotutela che richiede l'esercizio privato della violenza.

È stato Robin Osborne, oltre due decenni orsono, il primo a negare che la *polis* greca fosse uno stato nel senso weberiano, dal momento che essa, sebbene fosse dotata di «some sort of central government», mancava di un sistema in grado di perseguire i reati commessi da parte della comunità<sup>2</sup>. Questa linea di pensiero è stata ripresa in tempi più recenti da Paul Cartledge e da Moshe Berent, il quale, puntando sull'assenza di un esercito permanente, di una vera struttura di polizia e di un sistema che consentisse allo Stato di perseguire i reati,

---

<sup>1</sup> WEBER 1972, 29.

<sup>2</sup> OSBORNE 1985, 7-9.

ha concluso che la *polis* greca altro non era se non una «stateless community», non dissimile da quelle riscontrabili presso alcune popolazioni africane<sup>3</sup>.

Diversi sono i casi nei quali la *polis* lascia l'esercizio della forza ai privati e tali casi che sono stati alla base delle teorie formulate dalla storiografia inglese che negli ultimi decenni ha rinnegato il carattere di statualità alla città greca: secondo il diritto attico, il marito che sorprende la moglie con un adultero era autorizzato ad uccidere quest'ultimo (Lys. 12; Arist. *Ath. Pol.* 57.3); era lecito inoltre uccidere il ladro sorpreso di notte in casa (Dem. 24.113), come pure chi, esiliato, andava in giro per le vie dell'Attica (Dem. 23.28). Il fatto che fossero previste situazioni come queste, nelle quali vi è l'esercizio della forza da parte di privati, ha indotto gli studiosi summenzionati a pensare che la *polis* greca non corrispondesse totalmente a quei principi secondo i quali, stando alla definizione di Weber, è lecito parlare di Stato.

Due studiosi in tempi recenti hanno risposto a tali conclusioni con fondate osservazioni che vale la pena riportare, specie in considerazione del fatto che esse sono basate su raffronti con realtà statali a noi cronologicamente più vicine. Il primo di essi, Mogens H. Hansen, rispondendo alle obiezioni del Cartledge<sup>4</sup> relative a un suo precedente lavoro, dove egli ammetteva il carattere di statualità alla *polis* greca<sup>5</sup>, ha giustamente osservato che nei casi visti in precedenza, in cui la *polis* lascia spazio all'esercizio della forza dei privati, è lo Stato a consentire l'autotutela, laddove negli altri casi il cittadino non può essere messo a morte senza processo<sup>6</sup>. La tematica è stata ripresa pochi anni fa da Alfonso Mele, che con Hansen concorda, specie alla luce di quanto si ricava da un raffronto della *polis greca* con le realtà statali del XVII-XIX secolo<sup>7</sup>. In particolare, l'uccisione del ladro non è reato in diverse legislazioni europee fino al XIX secolo, né lo è quella dei fuorilegge fino al XVIII. Inoltre, l'uccisione dell'adultero sorpreso in flagrante altro non è – nota Mele – se non il “delitto d'onore”, ancora in vigore nel codice penale fino ad alcuni anni fa, dal che si deduce che negare alla *polis* greca il carattere di Stato significherebbe doverlo negare anche a molti stati fino ad età moderna<sup>8</sup>.

Tuttavia, a prescindere dal carattere di statualità o meno che si vuole attribuire alla *polis* greca, anche l'intransigente scuola inglese non può non riconoscere che vi era

---

<sup>3</sup> CARTLEDGE 1996a, 45-45; BERENT 2000, 257-289, in part. 260-263.

<sup>4</sup> Si tratta di una recensione pubblicata nel numero della *Classical Review* dell'anno 1999 (pp. 465-469).

<sup>5</sup> HANSEN 1998.

<sup>6</sup> HANSEN 2002, 22.

<sup>7</sup> MELE 2007, 80 sgg.

<sup>8</sup> MELE 2007, 81-82.

nell'antica Grecia una forma di tutela dei diritti del cittadino che costituì una progressiva conquista a discapito dell'iniziativa privata. Come essa si manifestava sarà chiarito nel corso del lavoro. In breve: il cittadino era tenuto a presentare l'accusa nel momento in cui voleva citare qualcuno in giudizio, un'autorità avrebbe emesso una sentenza e attribuito una pena basandosi sulle leggi della *polis*.

Dopo aver messo in luce le peculiarità del *polites*, l'indagine si sposta al mondo omerico ed esiodeo. Che quella omerica sia una realtà prestatatale che non si pone il problema della tutela dei diritti del privato è stato efficacemente messo in luce<sup>9</sup>. Nel nostro lavoro si osserva come in essa non si ritrovino, o si ritrovino soltanto in forma embrionale, quegli elementi su cui poggerà in età successiva lo svolgimento dell'amministrazione della giustizia che garantisce la tutela dei diritti del cittadino.

Il lavoro si concentra poi nello specifico sul caso ateniese e copre un arco cronologico che va dagli inizi del VII secolo, momento a partire dal quale si hanno le prime testimonianze consistenti sulla storia politico-costituzionale ateniese, fino agli inizi del successivo con l'operato di Solone, passando attraverso l'esperienza dei Tesmoteti nonché della legislazione di Draconte. La scelta di concludere il lavoro con Solone si spiega col fatto che l'assetto politico-costituzionale stabilito dal legislatore rimarrà sostanzialmente valido nei secoli successivi, salvo cambiamenti da ascrivere all'evoluzione costituzionale ateniese in senso democratico. Solone si trovò a dover affrontare una gravissima crisi sociale, dovuta ad una *stasis* insorta all'interno della *polis* tra la fascia aristocratica e quella non aristocratica. Con le riforme del legislatore non è più possibile che un cittadino ateniese sia fatto schiavo, tutto il corpo civico è coinvolto nella vita politica ed è in grado di partecipare, sia pure in minima parte, all'amministrazione della giustizia grazie ai tribunali; ciò consente una forma di equilibrio tra forze politico-sociali contrastanti, come notava lo stesso Aristotele (*Pol.* 1274a15-18). Ma soprattutto, con Solone si ha un ampliamento dell'apparato legislativo che affronta adesso il problema della tutela dei cittadini meno abbienti e sue le leggi divengono immutabili.

Ciò non significa naturalmente che le riforme di Solone abbiano trovato immediata applicazione: nonostante le limitazioni imposte da questi alla *élite*, rimasero le competizioni per il potere all'interno di essa e la sua posizione fu indebolita soltanto con il governo tirannico dei Pisistratidi, ad esempio attraverso i prestiti in denaro agli agricoltori (Arist.

---

<sup>9</sup> MELE 2006, 73-75; MELE 2007, 106 sgg.

*Ath. Pol.* 16.1) e l'istituzione dei giudici itineranti nelle campagne che riducevano l'influenza locale dell'aristocrazia (*Arist. Ath. Pol.* 16.5). Fu soltanto allora che le leggi emanate da Solone, intese a proteggere il popolo dall'oppressione e dallo sfruttamento dell'aristocrazia, poterono produrre gli effetti desiderati<sup>10</sup>. Tuttavia, secondo le fonti, Pisistrato e i suoi figli non modificarono la costituzione soloniana: le istituzioni funzionarono regolarmente e i tiranni non svolsero attività legislatrice (*Hdt.* 1.50; *Arist. Ath. Pol.* 16.1). L'arcaismo ateniese si conclude con Clistene e il suo ulteriore indebolimento dell'aristocrazia, in particolare attraverso la sostituzione delle quattro tribù fondate su un criterio gentilizio (Geleonti, Egicorei, Argadei, Opleti) con dieci nuove tribù territoriali, in base alle quali sono reclutati i membri del Consiglio dei Cinquecento (*Arist. Ath. Pol.* 21.1-4).

Solone pose dunque i fondamenti per il funzionamento dell'amministrazione della giustizia e dunque per la tutela dei diritti del cittadino. I suoi provvedimenti, volti a tutelare i ceti inferiori furono dovuti all'esigenza di porre un freno alle contese interne, le quali risentivano certo non poco delle trasformazioni dell'esercito con il progressivo affermarsi della falange oplitica, come si mette in luce nell'ultimo capitolo, dedicato alle varie fasi del rapporto tra aristocrazia e *demos* da Omero a Solone.

---

<sup>10</sup> RAAFLAUB 1996, 1077.



**PARTE I :  
ARISTOTELE E LO STATUTO DEL  
CITTADINO**

## 1.

### VERSO UNA DEFINIZIONE

Il presente capitolo si pone come obiettivo quello di capire cosa intendevano i Greci quando impiegavano il termine *polites* (cittadino). Le nostre informazioni più copiose al riguardo risalgono all'età classica ed è pertanto da tali informazioni che si prenderà l'avvio, definendo contemporaneamente i punti chiave che consentano di affrontare la graduale affermazione della tutela dei diritti del cittadino in età arcaica.

#### *1.1 Il cittadino nella Politica di Aristotele*

La *Politica* di Aristotele è, tra tutti i testi antichi, quello che più di ogni altro ci ha trasmesso in maniera netta ed esplicita la formulazione del concetto di *polites* e costituisce, pertanto, un insostituibile punto di partenza per ben comprendere l'essenza e le principali caratteristiche della cittadinanza greca<sup>11</sup>.

In via del tutto preliminare, va notato che la colonizzazione greca nel bacino del Mediterraneo portò alla formazione di innumerevoli città-stato e, poiché ognuna di esse era retta da una propria costituzione, è chiaro che anche le caratteristiche principali che definivano il cittadino variavano da una comunità all'altra. Il trattato aristotelico, in cui confluisce l'esperienza derivante dalla raccolta delle 158 singole costituzioni attribuite a lui (ma in realtà opera di vari allievi e colleghi), si pone come un lavoro di sintesi che cerca di giungere a delle definizioni universali, basandosi sulle testimonianze raccolte nei vari luoghi. Esso assume, pertanto, un carattere essenzialmente normativo.

Poiché nessuna società antica eguagliò mai il numero dei propri cittadini con quello dei propri abitanti<sup>12</sup>, all'interno del gruppo dei residenti si creò un sottogruppo (quello appunto

---

<sup>11</sup> L'ampia trattazione aristotelica del cittadino si può dividere in due grandi parti: nella prima (*Pol.* 1274b41-1275b34) lo Stagirita definisce tecnicamente il *polites*, tenendo anche conto delle diverse costituzioni; nella seconda (1275b34-1278b5) lo stesso tratta delle questioni morali, chiedendosi se tutti coloro i quali esercitano il potere politico che spetta al cittadino occupano giustamente la loro carica e interrogandosi sulle virtù che il buon cittadino deve possedere e che lo distinguono dall'uomo dabbene. Per gli scopi del nostro lavoro discuteremo in questo primo capitolo soltanto quanto trattato nella prima parte.

<sup>12</sup> Cfr. DAVIES 1977, 114.

dei cittadini) che, come sarà chiaro leggendo il testo di Aristotele, era rigorosamente delimitato in base a tre fattori: il sesso, l'età e lo *status* legale. Pertanto, l'esclusione dal diritto di cittadinanza riguardava le donne, quelli che il filosofo chiama i “cittadini imperfetti” e i “cittadini scaduti” (rispettivamente i giovani che non avevano ancora compiuto la maggiore età e gli anziani esonerati dai loro uffici) gli stranieri e gli schiavi. In *Pol.* 1275a5-18 leggiamo:

τοὺς μὲν οὖν ἄλλως πως τυγχάνοντας ταύτης τῆς προσηγορίας, οἷον τοὺς ποιητοὺς πολίτας, ἀφετέον· ὁ δὲ πολίτης οὐ τῷ οἰκεῖν που πολίτης ἐστίν (καὶ γὰρ μέτοικοι καὶ δοῦλοι κοινωνοῦσι τῆς οἰκίσεως), οὐδ' οἱ τῶν δικαίων μετέχοντες οὕτως ὥστε καὶ δίκην ὑπέχειν καὶ δικάζεσθαι (τοῦτο γὰρ ὑπάρχει καὶ τοῖς ἀπὸ συμβόλων κοινωνοῦσιν [καὶ γὰρ ταῦτα τούτοις ὑπάρχει]· πολλαχοῦ μὲν οὖν οὐδὲ τούτων τελέως οἱ μέτοικοι μετέχουσιν, ἀλλὰ νέμειν ἀνάγκη προστάτην, ὥστε ἀτελῶς πως μετέχουσι τῆς τοιαύτης κοινωνίας), ἀλλὰ καθάπερ καὶ παῖδας τοὺς μήπω δι' ἡλικίαν ἐγγεγραμμένους καὶ τοὺς γέροντας τοὺς ἀφειμένους φατέον εἶναι μὲν πως πολίτας, οὐχ ἀπλῶς δὲ λίαν ἀλλὰ προστιθέντας τοὺς μὲν ἀτελεῖς τοὺς δὲ παρηκμακότας ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον

Seguendo un procedimento di esclusione, i primi passi mossi da Aristotele verso la definizione del *polites* si basano dunque sulla elencazione di tutte quelle caratteristiche a tal proposito non valide, o per lo meno insufficienti. Primo elemento non decisivo per la qualificazione di un cittadino è la residenza; lo stesso vale per la possibilità di accedere alle istituzioni giudiziarie, per pagare la pena o intentare processo (*diken hypechein kai dikazesthai*) in quanto il diritto di accesso ai tribunali, sebbene non in qualità di giurati, è consentito anche a coloro i quali si associano (*koinonousi*) in seguito alla ratifica di trattati (*apo symbolon*).

A proposito dei trattati (*symbola*) che consentivano anche agli stranieri di accedere ai tribunali, leggiamo in *Ath. Pol.* 59.6, in un passo in cui si discute dei Tesmoteti: «Essi ratificano i trattati con le città e presentano i processi derivanti da tali trattati» Questi erano stipulati tra le città e non erano di carattere esclusivamente commerciale<sup>13</sup>; essi erano ratificati in un *dikasterion*<sup>14</sup> e comprendevano accordi tra le parti contraenti per risolvere le

<sup>13</sup> SEG XVI 17-20; STE. CROIX 1961, 101-104, 108-120.

<sup>14</sup> Dem. 7.9.1: «Quanto poi ai trattati commerciali, Filippo afferma di avervi mandato quelli che li stipuleranno, ma che questi trattati non saranno validi una volta approvati dal nostro tribunale, come vuole la legge, ma quando saranno sottoposti a lui». Anche se Filippo ha cambiato la procedura, i trattati, stando alla legge ateniese, dovevano essere ratificati in un tribunale.

dispute dei loro cittadini<sup>15</sup>. Ciò rendeva i diritti degli stessi più sicuri, ma non significa che tali *symbola* unissero le città contraenti fino a renderle un unico stato. Esse mantenevano altresì una propria costituzione e dunque una propria individualità costituzionale:

né essa (*scil.* la città) si propone per fine la costituzione di un'alleanza volta a impedire il danno reciproco o a favorire uno scambio vicendevole di servizi, perché in questo caso gli Etruschi, i Cartaginesi e tutti quelli che hanno dei patti di intesa reciproca dovrebbero essere cittadini di una sola città. Eppure questi che hanno sì tra loro patti commerciali sulle importazioni ed esportazioni, convenzioni giudiziarie e trattati scritti di alleanza militare, non hanno magistrature comuni<sup>16</sup>

I meteci, sostiene Aristotele, sebbene possano comparire in un tribunale, godono tuttavia spesso (*pollachou*) soltanto parzialmente di questo diritto in quanto è necessario che ricorrano ad un patrono (*prostates*)<sup>17</sup>; sebbene Isocrate sostenga che essi si contraddistinguono per questo motivo<sup>18</sup>, nelle fonti non mancano indicazioni di tono differente: in un'orazione di Demostene, un meteco parla in tribunale senza l'assistenza di alcun *prostates*<sup>19</sup>, un *pornoboskos* risponde personalmente ad un'accusa in un mimo di Eroda<sup>20</sup> e in un passo di Polluce leggiamo di un processo contro i meteci che non ricorrono a un patrono<sup>21</sup>. Il che significa, a giudicare dalle fonti a nostra disposizione, che il ricorso ad un *prostates* era sicuramente diffuso, ma che nondimeno c'erano dei casi nei quali ciò non avveniva, come lascia intendere Aristotele il quale si serve per l'appunto dell'avverbio *pollachou*.

La posizione dei meteci è dunque meno privilegiata rispetto a quella dei membri delle città costituenti un patto, in quanto di questi si dice che *koinonousi*, con riferimento alla città in cui si trovano, mentre dei primi che non fanno parte in senso pieno di una comunità<sup>22</sup>.

---

<sup>15</sup> RHODES 1981, 666.

<sup>16</sup> Arist. *Pol.* 1280a34-41.

<sup>17</sup> Arist. *Pol.* 1275a12-13.

<sup>18</sup> Isoc. 8.53: καὶ τοὺς μὲν μετοίκους τοιοῦτους εἶναι νομίζομεν οἷους περ ἂν τοὺς προστάτας νέμωσιν.

<sup>19</sup> Dem. 56.

<sup>20</sup> Herod. 2.15, 40, 92 sgg.

<sup>21</sup> Si tratta della *dike aprostasiou*: Poll. 8.35.

<sup>22</sup> Arist. *Pol.* 1275a13-14 (ἀτελῶς πως μετέχουσι τῆς τοιαύτης κοινωνίας).

Ancora: se torniamo indietro, e precisamente al passo in cui Aristotele nega lo *status* di *politai* ai meteci e agli schiavi<sup>23</sup>, notiamo che di essi è detto: *koinonousi tes oikeseos*.

Il ricorrere di termini imparentati etimologicamente che fanno capo a *koinonia* sembra dunque alludere al fatto il filosofo vuole vedere, nelle rispettive tre categorie di abitanti, dei membri di una comunità, sebbene, come è stato giustamente sottolineato, essa altro non rappresenti se non un'associazione che non va oltre il diritto di intentar causa e la possibilità di essere citato in giudizio<sup>24</sup>.

Continuando con la lettura del passo di Aristotele su riportato, si apprende che i cittadini anziani erano dispensati dall'esercizio dei diritti politici<sup>25</sup> come si evince anche da un passo di Platone<sup>26</sup>.

Riepilogando: meteci, schiavi, membri di città contraenti un patto, come minorenni e anziani, sebbene possano essere detti *πὺς πολίτας*, non lo sono di certo in senso assoluto (*οὐχ ἀπλῶς δὲ λίαν*)<sup>27</sup>; essi sono cioè membri di una *koinonia* nel senso su indicato.

Ma continua Aristotele:

del resto noi cerchiamo la definizione del cittadino in senso assoluto, senza limitazioni che poi richiedono chiarimenti ..... Ma il miglior criterio per definire il cittadino in assoluto è la partecipazione ai tribunali (*metechein kriseos*) e alle magistrature (*kai arches*)<sup>28</sup>.

Quanto al termine *krisis*, esso può essere tradotto senza problemi come “azione giudiziaria” e quindi primo presupposto per l'appartenenza alla condizione di cittadino è la partecipazione all'amministrazione della giustizia. Più complicata risulta la definizione del termine *arche*, (solitamente inteso come autorità, carica e quindi magistratura).

Delle magistrature (*archai*) alcune sono sottoposte a vincoli di tempo, sicché nessuno potrebbe occuparle due volte, oppure potrebbe, ma solo a intervalli determinati di tempo; altre non hanno limiti, quale quella di giudice o membro dell'assemblea

---

<sup>23</sup> Arist. *Pol.* 1275a7-8.

<sup>24</sup> NEWMAN 1887-1902, III 134.

<sup>25</sup> Dei giovani che non avevano ancora conseguito l'età necessaria per partecipare alla vita politica si dirà più avanti.

<sup>26</sup> Pl. *Resp.* 498c: «una volta declinate le forze, e abbandonate quindi le attività politiche e militari, allora li si lasci pascolare in libertà senza aver nient'altro cui attendere, se non compiti marginali, così che vivranno felicemente e che, giunti alla fine, otterranno lassù una sorte degna della vita che hanno vissuto».

<sup>27</sup> Arist. *Pol.* 1275a16.

<sup>28</sup> Arist. *Pol.* 1275a19-23.

popolare. Forse qualcuno potrebbe sostenere che costoro non comandano né, per il loro ufficio, partecipano alla magistratura, sebbene sia ridicolo negare la partecipazione alla magistratura proprio a quelli che hanno in mano la potenza maggiore (*tous kyriotatous*)<sup>29</sup>.

In questo passo si notano due diversi impieghi del termine *arche*: uno, più restrittivo, è quello usato da alcuni contemporanei di Aristotele, che vedono in essa esclusivamente un tipo di carica a tempo determinato. Un altro, più generico, è quello utilizzato dallo Stagirita che include tra le *archai* anche il giudice e il membro dell'assemblea popolare, definiti *kyriotatous* per via del notevole potere che spettava loro (e qui traspare chiaramente l'influenza che il clima democratico ha esercitato su Aristotele). Notiamo di conseguenza un impiego molto ampio della nozione di *arche*, tale da comprendere anche la *krisis*, come del resto rivela l'etimologia della parola, chiaramente imparentata con il verbo *archein* (comandare).

Ma per avere una più chiara idea del rapporto tra le varie *archai* e dei poteri che le stesse detenevano, torna utile la lettura di un passo successivo della *Politica*, in cui Aristotele distingue i tre *moria* di ogni costituzione nei confronti delle quali ogni buon legislatore deve prestare attenzione: *to bouleuomenon*, *ai archai* e *to dikazon*<sup>30</sup>.

Il corpo deliberativo (*to bouleuomenon*) è sovrano nelle decisioni relative alla guerra, alla pace, all'alleanza e alla rottura dei trattati, all'esilio, alla confisca dei beni, alle condanne a morte e all'elezione e rendiconto dei magistrati<sup>31</sup>. La sua struttura varia in base al tipo di costituzione in cui viene a trovarsi: in una democrazia moderata alcune delle sue funzioni sono assunte dall'assemblea popolare, altre da magistrature (*archai*) apposite<sup>32</sup>, mentre in una democrazia radicale l'assemblea adempie a tutte queste funzioni e alle *archai*

---

<sup>29</sup> Arist. *Pol.* 1275a23-29.

<sup>30</sup> Arist. *Pol.* 1297b35-1301a15.

<sup>31</sup> Arist. *Pol.* 1298a3-7: κύριον δ' ἐστὶ τὸ βουλευόμενον περὶ πολέμου καὶ εἰρήνης, καὶ συμμαχίας καὶ διαλύσεως, καὶ περὶ νόμων, καὶ περὶ θανάτου καὶ φυγῆς καὶ δημεύσεως, καὶ περὶ ἀρχῶν αἰρέσεως καὶ τῶν εὐθύνων.

<sup>32</sup> Arist. *Pol.* 1298a9-10: τὸ μὲν οὖν πάντας καὶ περὶ ἀπάντων δημοτικόν· τὴν τοιαύτην γὰρ ἰσότητα ζητεῖ ὁ δῆμος. Una costituzione democratica presuppone che tutti i cittadini abbiano potere decisionale su tutti gli affari. Tuttavia, Aristotele elenca tre forme di democrazia più o meno moderata, in cui alcune competenze spettano a tutti i cittadini e altre ad alcuni soltanto (1298a11-28): εἷς μὲν τὸ κατὰ μέρος ἀλλὰ μὴ πάντας ἀθρόους,.... συνιέναι δὲ μόνον περὶ τε νόμων θέσεως καὶ τῶν περὶ τῆς πολιτείας, καὶ τὰ παραγγελλόμενα ἀκουσομένους ὑπὸ τῶν ἀρχόντων· ἄλλος δὲ τρόπος τὸ πάντας ἀθρόους, συνιέναι δὲ μόνον πρὸς τε τὰς ἀρχαιρεσίας [αἰρήσομένους] καὶ πρὸς τὰς νομοθεσίας καὶ περὶ πολέμου καὶ εἰρήνης καὶ πρὸς εὐθύνας, τὰ δ' ἄλλα τὰς ἀρχὰς βουλευέσθαι τὰς ἐφ' ἑκάστοις τεταγμένας, αἰρετὰς οὕσας ἐξ ἀπάντων ἢ κληρωτάς· ἄλλος δὲ τρόπος τὸ περὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς εὐθύνας ἀπαντᾶν τοὺς πολίτας, καὶ περὶ πολέμου βουλευσομένους καὶ συμμαχίας, τὰ δ' ἄλλα τὰς ἀρχὰς διοικεῖν αἰρετὰς οὕσας, ὅσας ἐνδέχεται, τοιαῦται δ' εἰσὶν ὅσας ἄρχειν ἀναγκαῖον τοὺς ἐπισταμένους.

resta soltanto il compito di preparare le deliberazioni<sup>33</sup>. Viceversa, man mano che un governo diventa sempre più oligarchico, si nota una sempre maggiore identificazione tra il corpo deliberante e le *archai* che raggiunge il suo culmine in un'oligarchia estrema<sup>34</sup>. Da ciò emergono due cose: da una parte che il primo dei tre *moria* di ogni costituzione elencati da Aristotele (*to bouleuomenon*) non ha soltanto funzioni deliberative, ma anche giudiziarie ed esecutive; in secondo luogo, poiché parlando della funzione deliberativa della *polis* abbiamo in alcuni casi fatto riferimento anche alle *archai*, è chiaro che tale funzione non è esclusiva di un determinato organo.

Secondo Aristotele, sebbene la comunità politica abbia bisogno di molti ufficiali, non tutti coloro i quali solo eletti o sorteggiati ad una carica pubblica devono essere chiamati *arconti* e ciò vale in particolar modo per i sacerdoti, i coreghi, gli araldi o gli ambasciatori<sup>35</sup>; vere e proprie *archai* possono essere considerate soltanto quelle cariche a cui è affidato il compito di deliberare, di giudicare e, soprattutto, di comandare intorno a determinati affari<sup>36</sup>. Questo passo torna utile per due motivi: abbiamo avuto la conferma della funzione deliberativa che possono avere le *archai* e, secondariamente, del grande potere che apparteneva alle stesse, come già sostenuto in precedenza. Notiamo senza dubbio una maggiore settorializzazione del potere che spetta ai magistrati rispetto a quello delle assemblee e delle giurie popolari, e ciò vale anche per gli otto tipi di tribunali elencati nella terza parte della costituzione (*to dikazon*); ma la conclusione che si pone sotto i nostri occhi è quella che i vari poteri della *polis* (deliberativo, esecutivo e giudiziario) non sono attribuibili ad organi specifici; essi variano secondo le costituzioni, sicché non sempre è possibile distinguere le assemblee e le giurie popolari dalle magistrature (*archai*).

---

<sup>33</sup> Arist. *Pol.* 1298a28-33: τέταρτος δὲ τρόπος τὸ πάντας περὶ πάντων βουλευέσθαι συνιόντας, τὰς δ' ἀρχὰς περὶ μηθενὸς κρίνειν ἀλλὰ μόνον προανακρίνειν, ὅνπερ ἡ τελευταία δημοκρατία νῦν διοικεῖται τρόπον, ἢν ἀνάλογόν φαμεν εἶναι ὀλιγαρχία τε δυναστευτικῇ καὶ μοναρχία τυραννικῇ.

<sup>34</sup> Arist. *Pol.* 1298a34-35: τὸ δὲ τινὰς περὶ πάντων ὀλιγαρχικόν. Anche qui però Aristotele pone delle differenze: (ἔχει δὲ καὶ τοῦτο διαφορὰς πλείους). 1298b2-5: ὅταν δὲ καὶ αἰρῶνται αὐτοὶ αὐτοὺς οἱ κύριοι τοῦ βουλευέσθαι, καὶ ὅταν παῖς ἀντὶ πατρὸς εἰσὶ καὶ κύριοι τῶν νόμων ᾧσιν, ὀλιγαρχικωτάτην ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τάξιν ταύτην. Ciò significa che il potere deliberativo si trova nelle mani di un ceto ristretto, il che esclude la presenza di assemblee popolari.

<sup>35</sup> Arist. *Pol.* 1299a14-20: ἔστι δὲ οὐδὲ τοῦτο διορίσαι ῥάδιον, ποίας δεῖ καλεῖν ἀρχάς· πολλῶν γὰρ ἐπιστατῶν ἢ πολιτικῇ κοινωνία δεῖται, διόπερ οὐ πάντας οὔτε τοὺς αἰρετοὺς οὔτε τοὺς κληρωτοὺς ἄρχοντας θετέον, οἷον τοὺς ἱερεῖς πρῶτον (τοῦτο γὰρ ἕτερόν τι παρὰ τὰς πολιτικὰς ἀρχὰς θετέον)· ἔτι δὲ καὶ χορηγοὶ καὶ κήρυκες δ' αἰροῦνται καὶ πρεσβευταί.

<sup>36</sup> Arist. *Pol.* 1299a25-28: μάλιστα δ' ὥς ἀπλῶς εἰπεῖν ἀρχὰς λεκτέον ταύτας ὅσαις ἀποδέδοται βουλευέσασθαι τε περὶ τινῶν καὶ κρίναι καὶ ἐπιτάξαι, καὶ μάλιστα τοῦτο· τὸ γὰρ ἐπιτάττειν ἀρχικώτερόν ἐστιν.

Ciò è sufficiente a farci capire la genericità e ampiezza con cui Aristotele impiegò il termine *arche* nella prima definizione di cittadino, inteso quindi non nel senso specifico di magistratura, bensì in quello generico di carica di chi detiene un potere politico.

Poiché la partecipazione alle *archai* a tempo indeterminato era aperta ad un numero maggiore di individui, e tra questi solo quelli di *status* sociale più elevato avevano il diritto di partecipare a quelle a tempo determinato, la prima definizione di cittadino presentata da Aristotele mostra una certa insufficienza in quanto, presa alla lettera, dal momento che presenta il cittadino come colui che partecipa ai processi giudiziari e alle *archai*, limita il diritto di cittadinanza unicamente a coloro i quali hanno accesso a *tutte* le *archai*, e quindi anche a quelle a tempo determinato.

Che non sia così il filosofo lo dimostra subito, andando alla ricerca di un termine, comune al giudice e al membro dell'assemblea, valido per la definizione del cittadino attraverso la sua attività politica:

Per risolvere il problema, potremmo escogitare il termine «carica a tempo indeterminato» e stabilire poi che cittadini siano quelli che possono adire a queste magistrature. Una definizione del genere è quella che meglio rende la condizione di quelli che ricevono il titolo di cittadini<sup>37</sup>.

Dunque il *polites* è adesso presentato come colui che prende parte alla *aoristos arche* ma non si tratta ancora, come vedremo, della soluzione definitiva.

Sin dall'inizio della sua indagine, Aristotele ha preso in considerazione le difficoltà insite nella definizione di cittadino, in quanto questa varia al variare della costituzione<sup>38</sup>. Ed è chiaro che l'obiettivo del filosofo è quello di fornire una formulazione universale, valida in tutti i regimi. Ne consegue che, quando leggiamo nella *Politica* che requisito necessario e allo stesso tempo sufficiente per la qualifica di cittadino è la partecipazione ad una giuria o una assemblea popolare (*aoristos arche*), ci riferiamo ad un tipo di costituzione in cui vige la funzione giuridica e politica del *demos*, in altre parole ad un regime democratico.

---

<sup>37</sup> Arist. *Pol.* 1275a31-35.

<sup>38</sup> Arist. *Pol.* 1275a2-5: «non tutti si accordano nel riconoscere le stesse persone come cittadini: infatti chi lo è in una democrazia non lo è in un'oligarchia», cui fa eco 1275b3-5: «anche il cittadino è necessariamente diverso secondo la costituzione».



L'ostacolo da superare è rappresentato adesso da tutti quei regimi costituzionali in cui, non essendoci potere politico del popolo, non sono convocate assemblee, se non in casi eccezionali:

in alcune città non c'è funzione politica del popolo, né si raduna l'assemblea popolare, ma sono solo diramate delle convocazioni straordinarie e anche l'amministrazione della giustizia è affidata a organi competenti. Questo è il caso di Sparta, dove gli efori si distribuiscono le varie cause aventi attinenza con i contratti, gli anziani giudicano i delitti di sangue e un'altra magistratura gli altri crimini. Lo stesso avviene a Cartagine, ove alcune magistrature hanno giurisdizione su tutti i crimini. Ma la nostra definizione di cittadino deve essere corretta, perché nelle costituzioni non democratiche il potere che spetta al membro dell'assemblea o al giudice non costituisce una magistratura determinata, ma è assegnato a magistrature definite. Queste magistrature hanno tutte il potere deliberativo e quello giudiziario oppure alcune l'uno e altre l'altro e in tutte le materie o alcune in certe materie e altre in altre. Da ciò risulta chiaro chi sia il cittadino: tale diciamo quello che ha la possibilità di adire alle cariche deliberative e giudiziarie di una città che è, in breve, l'insieme di cittadini abbastanza numerosi per costituire una comunità indipendente<sup>39</sup>.

Adesso possiamo concludere: malgrado esistano costituzioni in cui mancano alcuni organismi politici, come le assemblee o le giurie popolari, non per questo deve essere assente l'autorità deliberativa e giudiziaria che, come si è visto, è affidata a determinati organi. Se la prima definizione di cittadino come colui che partecipa all'amministrazione della giustizia e alle *archai* rischia di escludere dalla cittadinanza tutti coloro i quali nelle costituzioni democratiche possono occupare soltanto determinate cariche, mentre la seconda, sostenendo che cittadino è colui che prende parte alla *aoristos arche* assume una coloritura eccessivamente democratica, allora niente definisce il cittadino meglio della possibilità di *κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς*, ossia di partecipare all'autorità deliberativa e giudiziaria di una determinata città-stato.

A queste definizioni di natura politica, Aristotele fa seguire quella che Newman volle chiamare una «rival definition»<sup>40</sup>:

---

<sup>39</sup> Arist. *Pol.* 1275b7-21.

<sup>40</sup> NEWMAN 1887-1902, III 141.

In pratica si definisce cittadino colui che è nato da genitori entrambi cittadini, non essendo sufficiente che uno solo lo fosse, per esempio solo il padre o solo la madre; altri vanno oltre risalendo alla seconda o alla terza generazione e anche più in là<sup>41</sup>.

C'è qui un chiaro riferimento alla legge di Pericle del 451/450<sup>42</sup>.

Ma, continua lo Stagirita:

Ma stabilita questa definizione di uso politico e di semplice applicazione, qualcuno potrebbe chiedere come fosse cittadino il terzo o quarto discendente cui risalire....del resto questo quesito è semplice, perché se quegli antenati partecipavano al potere politico secondo la definizione del cittadino enunciata sopra, questo titolo non può essere loro rifiutato, dal momento che non è possibile applicare il criterio della nascita da genitori che possedessero già la cittadinanza ai primi abitanti o ai fondatori della città<sup>43</sup>.

Sebbene si tratti di una definizione diffusa<sup>44</sup>, essa è tuttavia insufficiente e relativamente utile quindi ai fini della definizione dello *status* del cittadino. Aristotele lascia chiaramente intendere al lettore che la formulazione precedente si rivela del tutto più efficace.

È chiaro che quanto affermato da Aristotele si basa essenzialmente su ciò che questi vide nell'Atene del IV secolo a.C. Malgrado la ricerca di principi validi in tutte le costituzioni, in diversi passi della sua *Politica*, il filosofo mostra una visione dei fatti nettamente ateniese e questo è più che mai evidente nei vari riferimenti che egli fa ai meteci<sup>45</sup>, oltre che nella citazione di quella alternativa definizione di *polites*, basata sulla doppia discendenza da padre e madre entrambi cittadini che trovava le sue radici in una legge ateniese. Si deve dunque attribuire a questa definizione una validità limitata nello spazio se non anche nel tempo?

A proposito di questo criterio della doppia discendenza, nasce il sospetto secondo cui Aristotele abbia potuto estendere al resto del mondo greco un'usanza che era tipica della sola città di Atene, sospetto che diventa più forte allorché si consideri che diversi stati si

---

<sup>41</sup> Arist. *Pol.* 1275b22-23.

<sup>42</sup> Cfr. Arist. *Ath. Pol.* 26.3.

<sup>43</sup> Arist. *Pol.* 1275b25-34.

<sup>44</sup> Aristotele (*Pol.* 1275b22) scrive a proposito della diffusione di questa definizione πρὸς τὴν χρῆσιν.

<sup>45</sup> Arist. *Pol.* 1275a8, 12; 1275b37.

limitarono ad un criterio di semplice discendenza patrilineare<sup>46</sup>. A tal proposito, Whitehead richiama giustamente l'attenzione su due ulteriori passi della *Politica*<sup>47</sup>:

In molte costituzioni vi sono delle leggi che tentano di includere anche gli stranieri nella cittadinanza, come in quelle democrazie che iscrivono nei loro registri le persone nate da una madre cittadina o come in quelle città in cui leggi analoghe sono in vigore sul conto dei figli naturali. Ma poiché questi provvedimenti sono ispirati soltanto dalla scarsità dei cittadini legittimi (ché queste leggi si fanno per scarsezza di uomini), quando poi la popolazione è di nuovo cresciuta, si escludono gradualmente prima i figli di uno schiavo o di una schiava, poi quelli la cui madre soltanto era cittadina e in ultimo si iscrivono sui registri solo quelli che sono nati da genitori entrambi cittadini<sup>48</sup>.

E ancora:

Per rendere più stabile questa democrazia i suoi capi sogliono rafforzare il popolo, includendovi quanta più gente possibile e facendo cittadini non solo i figli legittimi, ma anche gli illegittimi e quelli nati da un genitore, padre o madre, non cittadino; che è un provvedimento tipico di democrazie di questa specie<sup>49</sup>.

Da ciò scaturisce che il criterio della doppia discendenza non è universalmente adottato, ma esso entra in vigore in seguito all'aumento della popolazione, allorché si presenta l'esigenza di ridurre il numero dei partecipanti alla gestione della *politeia*; peraltro non si dimentichi che, sebbene in molti stati l'accesso alla cittadinanza sia stato garantito dalla semplice discendenza da un padre cittadino, molti altri viceversa si uniformarono al modello ateniese: tale fu il caso di Bisanzio, Orcomeno e Rodi, come già osservato da Hannick<sup>50</sup>, nonché di Kos in età ellenistica<sup>51</sup>. Whitehead trova un possibile supporto a questa visione dei fatti nel discorso di Pericle tramandatoci da Tucidide, dove lo statista ateniese afferma, sebbene in chiave molto generica, che gli Ateniesi costituiscono un

---

<sup>46</sup> Isoc. 19.9.

<sup>47</sup> WHITEHEAD 1991, 140-141.

<sup>48</sup> Arist. *Pol.* 1278a26-34.

<sup>49</sup> Arist. *Pol.* 1319b6-11.

<sup>50</sup> HANNICK 1976, 133-148.

<sup>51</sup> SHERWIN-WHITE 1978, 153-154.

modello per la vita degli altri popoli<sup>52</sup>; ciò non esclude dunque la possibilità di una consapevole imitazione, da parte di questi, dei *trend* ateniesi, nell'ambito di una evoluzione socio-politica<sup>53</sup>. Da tutto ciò emergono due fattori: quella di Aristotele non può né deve essere intesa come una generalizzazione a tutti gli effetti, né il suo punto di vista può dirsi esclusivamente ateniese.

Un ulteriore elemento ha indotto a ritenere che tutta l'interpretazione della cittadinanza fornita da Aristotele sia condizionata dal modello dell'Atene del IV secolo: esso è la distinzione, istituita dal filosofo, tra meteci e stranieri, dal momento che meteco fu un tipico termine ateniese, utilizzato al fine di designare lo straniero residente<sup>54</sup>. Ma anche in questo caso è stato giustamente osservato che, sull'esempio ateniese, non poche *poleis* distinsero, all'interno dell'ampio gruppo degli *xenoi*, i semplici visitatori dagli stranieri residenti<sup>55</sup> e di conseguenza ancora una volta è d'uopo riconoscere l'ampiezza di vedute dello stagirita.

Se da un lato osserviamo dunque che ci sono buone ragioni per estendere i princîpi aristotelici a città diverse da quella di Atene, dall'altro ci chiediamo: fino a che punto il significato che Aristotele attribuisce al *polites* può dirsi in accordo con quanto su di esso apprendiamo dal resto delle fonti?

Risponderemo a questa domanda nel paragrafo successivo, dopo esserci soffermati sulla realtà ateniese e aver cercato di avere un'idea più concreta dell'attività del cittadino appartenente ad essa.

## 1.2 Il cittadino nell'Atene classica

Una volta raggiunta l'età di diciotto anni, i giovani ateniesi erano iscritti tra i membri del *demo* e ai demoti spettava il compito di decidere se essi avevano raggiunto l'età prevista dalla legge, se erano di condizione libera e di nascita legittima<sup>56</sup>. In un secondo momento,

---

<sup>52</sup> Thuc. 2.37.1: Χρώμεθα γὰρ πολιτεία οὐ ζηλούσῃ τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τίσιν ἢ μιμούμενοι ἑτέρους.

<sup>53</sup> WHITEHEAD 1984, 141.

<sup>54</sup> MOSSÉ 1967, 17-22; MOSSÉ 1979, 241-249.

<sup>55</sup> WHITEHEAD 1984, 47-59.

<sup>56</sup> Arist. *Ath. Pol.* 42.1 «Al momento dell'iscrizione, i demoti prestano giuramento e poi decidono per votazione (*diapsephizontai*) in primo luogo se i giovani abbiano raggiunto l'età legale, altrimenti li rimandano tra i ragazzi; in secondo luogo se siano di condizione libera e di nascita legittima (*kata tous nomous*)». L'esigenza di una decisione per votazione espressa dal verbo *diapsephizesthai* nasce dal fatto che, non essendo gli Ateniesi registrati al momento della nascita, non pochi dovevano essere i dubbi riguardo alla loro

una *dokimasia* della *boule*<sup>57</sup> avrebbe multato i demoti nel caso in cui questi avessero iscritto come cittadino un giovane di età inferiore a quella prevista dalla legge<sup>58</sup>. Seguivano immediatamente due anni di addestramento militare, trascorsi i quali si associavano agli altri cittadini<sup>59</sup>; soltanto all'età di 20 anni essi potevano dunque mirare a partecipare effettivamente alla gestione della *politeia*.

Il primo diritto che spettava loro era la partecipazione alle assemblee, ma i poteri da esso derivanti non devono essere sopravvalutati: come si vedrà in seguito, soltanto una volta compiuto il trentesimo anno di età era consentito ai cittadini proporsi come candidati per gli altri organi politici. In un passo dei *Memorabili* di Senofonte, Caricle impone a Socrate di non conversare con i giovani, ritenuti tali fino al raggiungimento dell'età che consente loro di partecipare alle sedute della *boule*, corrispondente a 30 anni. Dalle assemblee erano esclusi meteci<sup>60</sup>, schiavi e donne<sup>61</sup> nonché gli *atimoi*<sup>62</sup> e per parteciparvi era necessario essere iscritti al *pinax ekklesiastikos* di uno dei 139 demi<sup>63</sup>. Il termine *ekklesia* era spesso usato come sinonimo di *demos*<sup>64</sup>, come dimostra il fatto che i decreti dell'assemblea cominciavano con la formula ἔδοξε τῷ δήμῳ<sup>65</sup>.

Per quanto riguarda i compiti che spettavano all'assemblea del quarto secolo, in Aristotele leggiamo:

Una di esse, la principale, è quella in cui si deve decidere per alzata di mano se confermare i magistrati, qualora ritenga che essi governino bene e si debbono trattare i problemi dell'approvvigionamento e della difesa del territorio; e chi vuole sporgere

---

precisa età. Con l'espressione *kata tous nomous* non si intende l'essere nato da una coppia sposata ma l'essere figlio di due genitori entrambi cittadini (MACDOWELL 1976, 89; RHODES 1981, 500).

<sup>57</sup> Arist. *Ath. Pol.* 42.2.

<sup>58</sup> Secondo quanto dice la *Athenaion Politeia* (42.1), un giovane soltanto nel caso in cui sia stato respinto dai demoti in quanto ritenuto di condizione non libera può appellarsi al tribunale (probabilmente con la mediazione del padre o del tutore non essendo ancora cittadino); egli è venduto dalla città se perde la causa o è regolarmente iscritto dai demoti se la vince. Compito della *boule* è quello di controllare l'età, ma non si legge di nessun ulteriore controllo sulla nascita da padre e madre cittadini. Tuttavia, ci sono buone ragioni per credere che un candidato potesse appellarsi al tribunale dopo essere stato respinto per un motivo qualsiasi e che la *boule* avesse la possibilità di mettere di nuovo sotto esame tutti i punti precedentemente oggetto di indagine da parte dei demoti (cfr. RHODES 1981, 500, 502).

<sup>59</sup> Arist. *Ath. Pol.* 52.4-5.

<sup>60</sup> Gli stranieri potevano presenziare soltanto a condizione di limitarsi al ruolo di spettatori (Aeschin. 3.224), il che escludeva qualsiasi loro possibilità di intervento nella gestione degli affari della *polis*. Anche lo scita Anacarsi, giunto ad Atene dopo aver fatto visita a Solone, assistette da uditore ad una seduta dell'assemblea (Plut. *Sol.* 5.6).

<sup>61</sup> Dem. 9.3.

<sup>62</sup> Dem. 24.123.

<sup>63</sup> Dem. 44.35.

<sup>64</sup> Dem. 18.169.

<sup>65</sup> Tod 114.

denuncia per tradimento deve farlo in questa occasione. Si dà lettura dei beni confiscati, delle prove riguardo ai processi per le eredità e le ereditiere, affinché nulla sfugga al controllo di nessuno. Nella sesta pritanìa, inoltre, decidono per alzata di mano se sia il caso di procedere all'ostracismo oppure no e riguardo alle denunce degli Ateniesi e dei meteci contro i sicofanti fino a tre per ciascun gruppo e contro quelli che non abbiano mantenuto le promesse fatte al popolo. Un'altra assemblea è dedicata alle suppliche: chiunque lo voglia depone un ramoscello di supplice e poi parla al popolo delle questioni che vuole, private e pubbliche. Le altre due assemblee sono dedicate al disbrigo degli altri affari: in esse le leggi impongono che si trattino tre questioni sacre, tre riguardanti gli araldi e le ambascerie e tre questioni profane; talvolta le trattano anche senza voto preliminare<sup>66</sup>.

La parte di gran lunga più copiosa degli *psephismata* conservati<sup>67</sup> riguarda la concessione della cittadinanza e i decreti onorari, volti a ricompensare stranieri, meteci o cittadini che si fossero rivelati meritevoli nei confronti della comunità<sup>68</sup>. Anche la conduzione della politica estera è ben rappresentata: dichiarazione di guerra<sup>69</sup> e pace<sup>70</sup>, alleanze<sup>71</sup>, invio ambasciatori<sup>72</sup>, difesa del territorio<sup>73</sup>, mobilitazione eserciti<sup>74</sup>, invio di flotte<sup>75</sup>, finanziamento di spedizioni<sup>76</sup>, ordini ai generali sul campo<sup>77</sup>. Un terzo settore riguarda i decreti sul culto e sulle feste religiose<sup>78</sup>; sono attestati anche compiti riguardanti le finanze della *polis*<sup>79</sup> e l'elezione e conferma dei magistrati<sup>80</sup>. L'assemblea aveva dunque un'ampissima gamma di poteri che spaziavano dalla conduzione della politica estera a numerose questioni interne inerenti l'assunzione di cittadini di origine straniera, la sfera religiosa, finanziaria e politica. Fino alla metà del quarto secolo oltre ai decreti (*psephismata*) l'assemblea aveva anche il potere di emettere sentenze (*kriseis*) relative alle

<sup>66</sup> Arist. *Ath. Pol.* 43.4-6.

<sup>67</sup> Si tratta dei 775 decreti giunti (667 effettivi vista la presenza di 9 doppioni) che in parte derivano dalle testimonianze epigrafiche, in parte sono menzionati nelle fonti letterarie. Per una trattazione completa si rinvia a HANSEN 1991, 155 sgg.

<sup>68</sup> IG II<sup>2</sup> 240.

<sup>69</sup> Philoch. *FGrHist* 328 F 55.

<sup>70</sup> Aeschin. 3.54.

<sup>71</sup> IG II<sup>2</sup> 44.

<sup>72</sup> Tod 137.

<sup>73</sup> Lycurg. 1.16; Arist. *Ath. Pol.* 43.4.

<sup>74</sup> Diod. Sic. 18.10.2.

<sup>75</sup> Dem. 50.4-6.

<sup>76</sup> Dem. 50.8.

<sup>77</sup> Dem. 15.9.

<sup>78</sup> IG II<sup>2</sup> 120.

<sup>79</sup> Dem. 3.4; IG II<sup>2</sup> 403; Dem. 44.37-8.

<sup>80</sup> Arist. *Ath. Pol.* 43.4; IG II<sup>2</sup> 892.

*eisaggeliai*<sup>81</sup>. In seguito, tra il 365 e il 362, le leggi sulle *eisaggeliai* furono riformate<sup>82</sup> e non abbiamo più attestazioni che ci presentino l'assemblea come una corte giudiziaria, sicché è congetturabile che essa abbia perduto la capacità di emettere *kriseis* per le accuse di alto tradimento<sup>83</sup>.

Sebbene nell'*ekklesia* si radunasse il *demos* di Atene e i due termini siano finiti per diventare politicamente sinonimi, ciò non significa che *tutti* i cittadini ateniesi partecipassero concretamente alle sedute dell'assemblea: i dati a nostra disposizione ci consentono di ipotizzare un numero che non va oltre le 7000 presenze<sup>84</sup> su un totale di circa 30000 cittadini maschi adulti. La frequenza delle riunioni, con una certa approssimazione, doveva essere pari a 30-40 sedute annuali<sup>85</sup>.

Il secondo organo politico mediante il quale il *demos* esercitava il potere è costituito dai *dikasteria*<sup>86</sup>: «Eso (*scil.* il *demos*) infatti si è reso arbitro di tutto e tutto si decide mediante decreti e tribunali in cui il popolo predomina»<sup>87</sup>. Allo studioso moderno una simile concezione del tribunale, visto come organo politico al pari dell'assemblea<sup>88</sup>, può sembrare a dir poco strana. Oltre che su questa, esso esercitava un notevole controllo sul consiglio e sulle magistrature, assumendo pertanto poteri che andavano ben oltre la sfera giudiziaria. Notevoli erano le responsabilità amministrative del tribunale: l'asta dei lavori pubblici<sup>89</sup>, la vendita all'asta della proprietà confiscata<sup>90</sup> e le obiezioni dell'armamento della flotta si svolgevano davanti ad una corte di giurati<sup>91</sup>. Per contro, diverse dispute legali erano risolte con l'arbitrato e il ricorso al tribunale avveniva soltanto nel caso in cui una delle parti non avesse accettato il giudizio dell'arbitro<sup>92</sup>. Anche il giudizio su un omicidio non apparteneva al tribunale ma era di competenza dell'Areopago e degli *Ephetai*<sup>93</sup>.

---

<sup>81</sup> Dem. 49.10; cfr. HANSEN 1975, 153 n. 17.

<sup>82</sup> HANSEN 1975, 15-17.

<sup>83</sup> HANSEN 1991, 159.

<sup>84</sup> HANSEN 1996, 23 sgg.

<sup>85</sup> HANSEN 1991, 130-134.

<sup>86</sup> Poiché ad Atene vi erano diversi tipi di tribunale (Arist. *Ath. Pol.* 62.2; Aeschin. 1.91), questa forma plurale è molto più diffusa del singolare *dikasterion*; ciò non impediva tuttavia agli Ateniesi di intendere i vari *dikasteria* come un unico organo (cfr. HANSEN 1990, 216-217).

<sup>87</sup> Arist. *Ath. Pol.* 41.2.

<sup>88</sup> HANSEN 1990, 228-229.

<sup>89</sup> IG II<sup>2</sup> 1669.8 sgg. 1670.34 sgg.

<sup>90</sup> Arist. *Ath. Pol.* 52.1.

<sup>91</sup> Arist. *Ath. Pol.* 61.1; IG II<sup>2</sup> 1629.204-217.

<sup>92</sup> Arist. *Ath. Pol.* 53.2-3; cfr. RUSCHENBUSCH 1989, 36-37.

<sup>93</sup> Arist. *Ath. Pol.* 57.2-4.

Per essere un giurato era necessario aver compiuto 30 anni<sup>94</sup>. Tutti gli interessati che avessero raggiunto l'età richiesta dalla legge potevano presentarsi ad un sorteggio che ne avrebbe ridotto il numero a 6000, i quali avrebbero in seguito prestato il giuramento ecclesiastico<sup>95</sup> e tra i quali sarebbe stato effettuato un ulteriore sorteggio quotidiano<sup>96</sup>. Tra questi 6000, che avevano prestato il suddetto giuramento, erano scelti anche i *nomothetai*<sup>97</sup>. Poiché tutti i cittadini avevano la possibilità di diventare *dikastai*<sup>98</sup> (naturalmente in seguito al compimento del trentesimo anno di età), le corti dei giurati erano costituite da centinaia di uomini<sup>99</sup> ed è facile dedurre che esse fossero caratterizzate dalla totale assenza di esperti. Se il giudizio era emesso da una giuria di dilettanti, anche l'accusa era mossa da un cittadino comune<sup>100</sup>. È chiaro che le caratteristiche democratiche dell'amministrazione della giustizia ad Atene, consentendo a tutti i cittadini di prendervi parte, hanno impedito lo sviluppo di corporazioni professionali come quelle degli avvocati o dei magistrati.

Tanto basti per il momento sull'*ecclesia* e sui *dikasteria*, sui quali si tornerà più avanti.

Come i giurati, anche i magistrati, (per i quali vigeva lo stesso limite minimo di età pari a 30 anni<sup>101</sup>) erano scelti per sorteggio<sup>102</sup> (eccetto poche categorie<sup>103</sup>) e anche essi avrebbero dovuto prestare un giuramento<sup>104</sup>.

Come si è visto, in molti regimi oligarchici tutto il potere era nelle loro mani<sup>105</sup> e le assemblee e i tribunali erano quasi sconosciuti<sup>106</sup> ma nelle democrazie il loro ruolo era essenzialmente quello di preparare le decisioni<sup>107</sup>.

---

<sup>94</sup> Arist. *Ath. Pol.* 63.3.

<sup>95</sup> Hyp. 3.40.

<sup>96</sup> Le modalità di questo secondo sorteggio hanno subito variazioni nel corso del tempo: per una trattazione completa si veda HANSEN 1991, 183.

<sup>97</sup> Dem. 24.21.

<sup>98</sup> Cfr. Arist. *Pol.* 1301a10-12 dove sono discussi i vari tipi di tribunali: «i primi sono democratici, cioè quelli in cui tutti sono eleggibili e i giudici si occupano di tutte le questioni, i secondi oligarchici, cioè quelli in cui solo alcuni sono eleggibili e i giudici si occupano di tutte le questioni, i terzi sono aristocratici e propri del regime costituzionale, cioè quelli in cui vi sono giudici tratti da tutti i cittadini e giudici eletti da un gruppo ristretto».

<sup>99</sup> Arist. *Ath. Pol.* 53.3 a proposito dei Quaranta: «Essi le prendono in consegna (*scil.* le scatole) e le portano al tribunale di duecentouno membri per le cause inferiori a mille dracme e di quattrocentouno membri per le cause superiori a mille dracme».

<sup>100</sup> Lycurg. 1.4.

<sup>101</sup> Si veda HANSEN 1980, 167-169; per alcune magistrature il limite minimo era addirittura di 40 anni (Arist. *Ath. Pol.* 42.2).

<sup>102</sup> Arist. *Ath. Pol.* 43.1.

<sup>103</sup> L'amministratore militare, l'amministratore delle feste e delle fonti erano gli unici, secondo Aristotele (Arist. *Ath. Pol.* 43.1), ad essere eletti per alzata di mano.

<sup>104</sup> Arist. *Ath. Pol.* 55.5.

<sup>105</sup> Arist. *Pol.* 1275b13-17; 1293a28.

<sup>106</sup> Arist. *Pol.* 1275b7.

<sup>107</sup> Arist. *Pol.* 1298a28-32.



Pertanto, ai magistrati dell'Atene classica spettava il compito di convocare e presiedere i tribunali<sup>108</sup> nonché di preparare un'indagine preliminare<sup>109</sup>. Essi mantenevano tuttavia un notevole potere nella sfera esecutiva: dovevano così badare all'esecuzione di una sentenza una volta concluso il processo<sup>110</sup> e all'esecuzione di decisioni contenute nei decreti e nelle leggi<sup>111</sup>.

Completavano il quadro i due consigli: quello dell'Areopago e la *Boule*. Il primo era composto esclusivamente da ex arconti<sup>112</sup> e i suoi poteri furono soggetti a forte oscillazione nel corso del tempo<sup>113</sup>. La *Boule* era il corpo esecutivo e preparatorio dell'organo decisionale, ovvero l'assemblea<sup>114</sup>.

Nel momento in cui partecipava alle sedute dell'assemblea e dei tribunali, il cittadino era remunerato rispettivamente con un *misthos ekklesistikos* pari a una Dracma (9 oboli per l'*Ekklesia kyria*) e con un *misthos dikastikos* pari 3 oboli<sup>115</sup>. Un membro del Consiglio riceveva un *misthos bouleutikos* di 5 oboli<sup>116</sup>, mentre nessuna magistratura, stando alle nostre fonti, era remunerata, con l'eccezione dei nove arconti e dei magistrati inviati nelle isole<sup>117</sup>. Questo provvedimento di conferire una ricompensa ai cittadini è considerato da Aristotele caratteristico dei regimi democratici e contrario a quello, tipico dei regimi oligarchici, di multare gli assenteisti<sup>118</sup>.

Applicando concretamente il modello riportato da Aristotele per la definizione di *polites* alla realtà ateniese contemporanea al filosofo, questi erano i diritti che derivavano al cittadino dalla sua partecipazione alla vita politica della *polis*. E grande è stato l'influsso che il modello tramandato da Aristotele ha esercitato nella storiografia moderna, la quale ha sovente considerato il cittadino greco in chiave strettamente politica, insomma come colui il quale si distingueva dagli altri abitanti di una *polis* in primo luogo per il fatto di essere

---

<sup>108</sup> Aeschin. 3.14, 27, 29.

<sup>109</sup> Isae. 6.12; 10.2.

<sup>110</sup> Dem. 24.80-81.

<sup>111</sup> SEG XXVI 72; cfr. HANSEN 1981, 357-359.

<sup>112</sup> Dem. 22.24; Arist. *Ath. Pol.* 60.3; Plut. *Sol.* 19.1.

<sup>113</sup> Con le riforme di Efialte, l'Areopago perse i suoi poteri eccetto la giurisdizione sui reati di sangue. Esso li riottenne con i Trenta per poi perderne alcuni di nuovo ma non ritornò ad essere soltanto un tribunale per i reati di sangue. Per una trattazione completa si veda: HANSEN 1991, 290 sgg. Non ci soffermiamo sui poteri dell'Areopago nel IV secolo in quanto non indispensabile per i nostri scopi.

<sup>114</sup> Arist. *Pol.* 1299b32-33. Cfr. HANSEN 1991, 246 sgg.

<sup>115</sup> Arist. *Ath. Pol.* 62.2. La paga per i giurati fu introdotta da Pericle (Arist. *Ath. Pol.* 27.3; *Pol.* 1274a8-9) ma se ne ignora l'originario ammontare; in seguito, nel 403/2 e per opera di Agirrio, fu introdotta anche una remunerazione per i membri dell'assemblea (*Ath. Pol.* 41.3).

<sup>116</sup> Arist. *Ath. Pol.* 62.2.

<sup>117</sup> Arist. *Ath. Pol.* 62.2.

<sup>118</sup> Arist. *Pol.* 1294a37-41; 1297a35-38; 1298b18-19.

detentore di diritti e doveri civici<sup>119</sup>. In ultima analisi, come un membro di un gruppo separato da confini di natura prettamente politica dal resto degli abitanti, comprendente le donne, i bambini, gli stranieri e gli schiavi.

Ma essere cittadino comportava anche una serie di diritti e doveri, non pertinenti alla sfera politica, e strettamente connessi con la realtà economica, sociale e culturale della *polis* in cui questi viveva e operava.

In Attica, il possedimento di terre era un diritto riservato ai soli cittadini e il meteco poteva acquistare una proprietà terriera solo dietro esplicita concessione da parte dell'assemblea<sup>120</sup>; una simile restrizione poggiava su una concezione di base che poneva la proprietà agricola (e quindi l'attività da essa derivante) al di sopra di ogni altra<sup>121</sup>. Ciò non significa, beninteso, che *tutti* i cittadini fossero proprietari terrieri, ché altrimenti non si spiegherebbe la proposta (malgrado essa non abbia avuto successo) avanzata da Formisio durante la restaurazione democratica che fece seguito alla seconda rivoluzione oligarchica e che consisteva nel voler restringere il diritto di cittadinanza ai proprietari terrieri<sup>122</sup>.

Analogamente, ai soli cittadini era concesso, dietro pagamento, lo sfruttamento delle miniere<sup>123</sup>, mentre soltanto gli stranieri che con questi avevano ottenuto l'uguaglianza (*isoteleis*) potevano usufruire di un simile diritto<sup>124</sup>.

Il cittadino godeva inoltre di una posizione nettamente privilegiata dinanzi alla legge: a questi, nel caso in cui si fosse reso colpevole di omicidio, poteva essere comminata la pena di morte soltanto se la vittima era un cittadino ateniese<sup>125</sup>; l'alternativa era addirittura una semplice *atimia*<sup>126</sup>, consistente nella perdita dei diritti civici. Se invece egli avesse ucciso uno schiavo, sarebbe stato semplicemente multato<sup>127</sup>. Inoltre, mentre nessun cittadino

---

<sup>119</sup> DAVIES, 1977, 106; DAVIES 2004, 19-30; OBER 1989; MANVILLE 1990, 3-34; WHITEHEAD, 1991, 137-141.

<sup>120</sup> PEČIRKA (1966) ha raccolto le iscrizioni attiche (che costituiscono la principale fonte di informazione dati gli scarsi cenni nelle fonti letterarie) riguardanti la concessione della *enktesis* a stranieri. A parte alcuni casi di concessione collettiva, come quella rivolta a gruppi incaricati per la costruzione di un tempio, si tratta per lo più di singoli meteci che si sono distinti per mezzo di benefici compiuti nei confronti degli Ateniesi, sia all'estero, sia in affari interni di natura militare, politica, culturale, ecc.

<sup>121</sup> Eur. *Or.* 917 sgg.; Arist. *Pol.* 1318b9 sgg.

<sup>122</sup> Lys. 34.

<sup>123</sup> Arist. *Ath. Pol.* 47.2; Cfr. CROSBY 1950, 189-312.

<sup>124</sup> Xen. *Vect.* 4.12. Sono documentati due casi relativi alle miniere, in cui compaiono i nomi di stranieri (cfr. CROSBY 1950 n. 20.3-5) da intendere probabilmente come *xenoi* privilegiati in quanto esperti del settore (si veda: HANSEN 1991, 97-98).

<sup>125</sup> Lys. 1.50.

<sup>126</sup> Andoc. 1.73-9.

<sup>127</sup> Lycurg. 1.65.

poteva essere sottoposto a tortura<sup>128</sup>, tale trattamento era applicabile tanto ai meteci<sup>129</sup>, quanto agli schiavi<sup>130</sup>.

Ai cittadini spettavano anche alcuni doveri, sebbene tali doveri non appartenessero ad essi soltanto: il pagamento delle tasse e il servizio militare. Per quanto riguarda il primo, si distingue tra tasse indirette<sup>131</sup> e tasse dirette (*eisphorai*)<sup>132</sup>; queste ultime erano limitate ai cittadini che godevano di una certa agiatezza economica<sup>133</sup>. Ai cittadini più ricchi spettava anche il compito di provvedere a varie liturgie e di finanziare le cerimonie pubbliche della *polis*<sup>134</sup>. Tuttavia, anche i meteci benestanti subivano tali imposizioni<sup>135</sup>.

Il servizio militare costringeva i cittadini tra i 20 e i 58 anni, cioè coloro i quali avevano terminato l'addestramento efebico e coloro i quali non erano ancora stati esentati dal servizio a causa dell'età, ad essere disponibili a correre alle armi in tempo di guerra<sup>136</sup> ma, anche in questo caso, i cittadini non erano gli unici ad esserne costretti<sup>137</sup>. Tuttavia, quanto intensamente il dovere della partecipazione alle spedizioni militari fosse sentito in seno alla coscienza collettiva greca traspare da un'orazione di Lisia, dove l'imputato si difende evocando proprio il proprio passato militare e affermando che è proprio da questo che devono essere riconosciuti i cittadini disciplinati<sup>138</sup>.

Il rapporto tra la sfera politica e quella militare in Grecia è da lungo tempo oggetto di discussione tra gli studiosi e i risultati dei lavori sono stati spesso contrastanti<sup>139</sup>; è necessario pertanto soffermarsi sul rapporto tra esercito e cittadinanza ad Atene.

Dall'analisi delle fonti a nostra disposizione è facile giungere alla conclusione che essere cittadino ateniese significava, per lo meno durante l'età classica alla quale appartengono in gran parte i testi a noi giunti, essere anche un membro dell'esercito, pronto a correre alle armi nel caso in cui la comunità fosse entrata in guerra. Un passo di Erodoto

---

<sup>128</sup> Andoc. 1.43.

<sup>129</sup> Lys. 13.27, 54, 59-61.

<sup>130</sup> Isae. 8.12.

<sup>131</sup> JONES 1974, 153; STE. CROIX 1981, 206.

<sup>132</sup> STE. CROIX 1953; THOMSEN 1964; BRUN 1983.

<sup>133</sup> Dem. 4.7

<sup>134</sup> DAVIES 1971, xx-xxxi; DAVIES 1981, 25-37; RHODES 1982; SINCLAIR 1988, 61-65.

<sup>135</sup> Per l'*eisphora* Dem. 22.61; IG II<sup>2</sup> 244.20; si veda anche STE. CROIX 1953, 32, n.5; per le liturgie Dem. 20.18-21.

<sup>136</sup> BUSOLT-SWOBODA 1926, 1185.

<sup>137</sup> Sulla partecipazione dei meteci alle attività militari: Thuc. 2.13.7; 2.31; Xen. *Vect.* 2.2, si veda inoltre WHITEHEAD 1977, pp. 82-86.

<sup>138</sup> Lys. 16.18: «Non ho mai mancato a una sola delle spedizioni fuori dei confini dello Stato e dei servizi sul posto; per tutta la mia vita sono sempre stato nelle prime file al momento di andare in battaglia, e nelle ultime al momento della ritirata. Insomma, è da azioni come queste che devono essere riconosciuti i cittadini disciplinati e desiderosi di far bene».

<sup>139</sup> Per una bibliografia esaustiva sull'argomento si veda CARTLEDGE 1996b, 681 sgg.

ci presenta l'esercito ateniese al momento della battaglia di Maratona costituito dalla successione delle tribù, base dell'articolazione cittadina: ἐξεδέκοντο ὡς ἀριθμέοντο αἱ φυλαί dice lo storico di Alicarnasso<sup>140</sup>, dove ὡς ἀριθμέοντο è un riferimento all'ordine ufficiale delle *phylai* stabilito da Clistene al momento della loro fondazione<sup>141</sup>. Tucidide, inoltre, racconta che durante la spedizione ateniese in Sicilia una tribù di opliti mise in fuga dei cavalieri siracusani<sup>142</sup>. E a risultati analoghi conduce l'analisi della liste delle vittime che comprendono generali e opliti ordinari, ordinati per età e per tribù<sup>143</sup>.

Ma ciò che inequivocabilmente conferma l'equazione cittadino-oplita in ambito ateniese è un'iscrizione della fine del IV secolo, proveniente dal demo attico di Acarne e contenente il giuramento che gli efebi, una volta raggiunta la maggiore età, proferivano nel momento dell'iscrizione nei registri della cittadinanza, in relazione alla loro condotta in guerra, in particolare alla difesa del territorio, delle cose sacre e degli stessi compagni di battaglia<sup>144</sup>.

Un ulteriore elemento utile in questo senso si trova nel cap. 42 della *Athenaion Politeia* che ci fornisce una vivida descrizione dell'*Ephebeia*, ovvero dei due anni di addestramento dei giovani ai quali, una volta divenuti cittadini, era insegnato anche a combattere come opliti (*hoplomachein*). Si noti inoltre che i padri degli efebi, raccolti per tribù sceglievano tre fileti<sup>145</sup>, e i giovani pranzavano insieme divisi per tribù<sup>146</sup>.

Notiamo però che non tutti i cittadini erano opliti: tale era il caso dei teti, o almeno di alcuni membri di questa classe la quale, benché godesse formalmente del diritto di cittadinanza (sebbene non avesse nel quinto secolo la possibilità di accedere all'arcontato<sup>147</sup>), non disponeva dei mezzi sufficienti per procurarsi la panoplia oplitica,

<sup>140</sup> Hdt. 6.111.

<sup>141</sup> Sull'esistenza di un ordine delle tribù stabilito ufficialmente da Clistene si veda NENCI 1998, 284, secondo il quale le testimonianze di Plutarco (*Arist 5* e *Quaestiones convivales* 628d-e) su una diversa disposizione delle varie tribù all'interno dell'esercito non sembrano attendibili.

<sup>142</sup> Thuc. 6.98.

<sup>143</sup> Paus. 1.32.3 cita una stele contenente i nomi dei caduti a Maratona. Per una trattazione sistematica sulle liste contenenti le vittime di guerra si veda SMITH 1913, 351 sgg.

<sup>144</sup> IG II<sup>2</sup> 1156 - 1189.

<sup>145</sup> Arist. *Ath. Pol.* 42.2.

<sup>146</sup> Arist. *Ath. Pol.* 42.3.

<sup>147</sup> Cinque anni dopo la morte di Efialte, per la prima volta, diventa arconte uno zeugita, Mnesitide, rompendo la tradizione, risalente a Solone, che limitava l'accesso all'arcontato ai Pendacosiomedimni e ai Cavalieri (Arist. *Ath. Pol.* 26.2). Per quanto riguarda l'elezione dei teti a tale carica, nulla è detto esplicitamente nell'*Athenaion Politeia* sebbene in 7.4 l'autore lasci intendere al lettore che anche un teta ai suoi tempi poteva divenire arconte: «Perciò anche ora, quando si chiede a qualcuno in procinto di sorteggiare una carica a quale classe appartenga, nessuno risponderebbe: a quella dei teti». Il che significa che a rigore questa carica era preclusa ad un teta, ma ciò in realtà non aveva alcuna applicazione pratica. Cfr. Dem. 59.72, dove si dice che un cittadino povero divenne arconte re.

armatura a cui doveva provvedere ogni singolo membro dell'esercito a proprie spese. Soltanto nel IV secolo (in base a quanto ricaviamo da Aristotele<sup>148</sup>) la *polis* iniziò a fornire agli opliti parte dell'armatura (lo scudo e la lancia); più o meno contemporaneamente notiamo l'ammissione di tutti i teti nella falange e il loro accesso alle più alte cariche magistratuali.

Divieto riservato esclusivamente ai cittadini era la prostituzione<sup>149</sup> o l'induzione a far prostituire altri<sup>150</sup>, pena la morte<sup>151</sup> o l'*atimia*<sup>152</sup>.

Qualunque cittadino non avesse mostrato rispetto nei confronti dei genitori, mancando di provvedere al loro vitto e alloggio allorché essi fossero divenuti anziani, sarebbe stato accusato di maltrattamento dei genitori<sup>153</sup> e punito con l'*atimia*<sup>154</sup>. Un'importante eccezione a questa regola è conosciuta attraverso Plutarco, il quale riferisce che Solone, incitando i cittadini ai mestieri, esentò un figlio dall'obbligo del mantenimento del padre nel caso in cui questi non gli avesse insegnato un mestiere<sup>155</sup>. Sempre Plutarco ci informa di una legge simile, ancora una volta promulgata da Solone, che non imponeva ad un figlio nato da un'etera di mantenere il proprio padre, in quanto questi avrebbe ricercato la donna con il solo scopo del piacere, senza cura alcuna nei confronti della dignità matrimoniale<sup>156</sup>; ma è chiaro, poiché questo era un compito spettante unicamente ai cittadini, che questa legge perse valore nel momento in cui il diritto di cittadinanza non fu più trasmesso esclusivamente in base alla discendenza patrilineare.

Il *polites* che Aristotele ci presenta come colui il quale ha la facoltà di accedere agli organi deliberativi e giudiziari della *polis* gode dunque in essa di una posizione privilegiata ed ha anche determinati obblighi. Il suo inquadramento nella realtà ateniese di IV secolo mostra che la sua appartenenza alla comunità si caratterizza inoltre per la presenza di vari diritti e doveri che si estendono al di là della sfera politica.

Prendendo spunto da un passo delle *Elleniche* di Senofonte<sup>157</sup>, C. Ampolo, notando la contraddizione tipica delle città greche, che si presentano da un lato come luogo di *stasis*

---

<sup>148</sup> Arist. *Ath. Pol.* 42.4.

<sup>149</sup> Aeschin. 1.19-20.

<sup>150</sup> Aeschin. 1.72.

<sup>151</sup> Aeschin. 1.87.

<sup>152</sup> Aeschin. 1.160.

<sup>153</sup> Xen. *Mem.* 2.213; Dem. 24.107.

<sup>154</sup> Aeschin. 1.28-32; Andoc. 1.74.

<sup>155</sup> Plut. *Sol.* 22.1. L'eccezione a questa legge (risalente a Solone: Diogene Laerzio I 55) è attestata anche in Vitruvio (VI Praef. 3).

<sup>156</sup> Plut. *Sol.* 22.4.

<sup>157</sup> Xen. *Hell.* 2.4.20-21.

politica, dall'altro come luogo di convivenza e di integrazione, ha messo in rilievo la partecipazione del cittadino a riti, sacrifici e feste che, realizzando l'unità della città dal punto di vista ideologico e religioso, sottolineano l'appartenenza alla *polis* e l'identità collettiva<sup>158</sup>. Altro elemento di coesione è sottolineato dal possesso terriero che, legando i cittadini alla terra, lega la città in quanto comunità al territorio. Le rendite delle terre pubbliche erano destinate a finanziare alcuni obiettivi della città e ai santuari. I pezzi di carne che i cittadini ricevevano durante le feste, i benefici ad essi derivanti dallo sfruttamento della terra privata, come pure quelli provenienti dai terreni pubblici (miniere), implicano una partecipazione all'utile e ai benefici che ne faceva dei veri e propri «azionisti» della *polis*. La visione aristotelica, che attribuisce al cittadino la possibilità di *metechein tes politeias*, è integrata così da una più ampia partecipazione a tutti i settori della vita civica di una città (religiosi, economici e sociali) che consente di cogliere alcuni tratti apparentemente contraddittori della città greca.

Tuttavia, l'importanza che la sfera politica assumeva all'interno della vita ateniese<sup>159</sup> è pienamente rispecchiata nel discorso pericleo, riportatoci da Tucidide e riguardante la stretta relazione, istituita dallo statista ateniese, tra l'interesse che i suoi concittadini mostravano nei confronti degli affari privati e quello che i medesimi mostravano nei confronti degli affari pubblici (*ta politika*), a tal punto da considerare inutile chi non si interessava di questi ultimi<sup>160</sup>. È chiaro che l'intensità con cui il cittadino prese parte alla vita politica ateniese variò sensibilmente nel tempo<sup>161</sup>; in seguito alle riforme clisteniche che, con il loro riassetto delle istituzioni su basi territoriali, ebbero il merito di includere tutta l'Attica nella sfera politica, ci fu un considerevole aumento di partecipazione; in seguito essa accrebbe ancor di più, quando, sotto la spinta delle istituzioni democratiche, furono date remunerazioni a tutti coloro i quali prendevano parte alle assemblee, al fine di incrementare la partecipazione di tutti coloro i quali, non potendo lasciare i campi per mantenere la famiglia, risultavano spesso assenteisti. In questo modo, a partire dal quinto secolo, alcuni ceti che precedentemente erano stati assenti dalla partecipazione politica, sono coinvolti ed assumono un ruolo importante nella gestione della vita della *polis*.

Tuttavia, è anche vero che non bisogna cedere alla tentazione di sopravvalutare il discorso pericleo riportato da Tucidide; se da una parte è stato osservato che il disimpegno

---

<sup>158</sup> AMPOLO 1996, 309-324.

<sup>159</sup> Particolarmente utile a questo proposito: RAHE 1984, 265-293.

<sup>160</sup> Thuc. 2.40.2.

<sup>161</sup> Per un'analisi più dettagliata si veda: SINCLAIR 1988, 22-23, 191-192.

politico non era unanimemente condannato<sup>162</sup>, dall'altra va sottolineato che il discorso tradisce una chiara componente ideologica, volta a stimolare la partecipazione del cittadino alle assemblee e ai tribunali, secondo i dettami della democrazia, ma maschera il fatto che non sempre tale partecipazione era possibile: se da un punto di vista economico c'era ormai una certa agevolazione, era la realtà territoriale dell'Attica a costituire un serio ostacolo per molti cittadini della periferia, causando una considerevole "apoliticità" della campagna<sup>163</sup>. Del resto, si è già osservato che le informazioni a nostra disposizione ci inducono a pensare che soltanto una frazione dei cittadini prendeva parte concretamente alle assemblee.

Accenniamo, prima di concludere il discorso sul *polites* ateniese del IV secolo, alla concessione della cittadinanza agli stranieri.

In via del tutto eccezionale, la condizione di cittadino da parte di uno straniero poteva essere raggiunta attraverso la naturalizzazione<sup>164</sup>, con una particolare procedura, introdotta intorno al 370, che richiedeva due sedute dell'assemblea<sup>165</sup>. La documentazione relativa agli anni 368-322 contiene diverse concessioni del diritto di cittadinanza a stranieri, ma è anche stato osservato che in molti casi i beneficiari erano sovrani o uomini di stato stranieri che non avrebbero risieduto in Attica, pertanto si trattava di una cittadinanza onoraria<sup>166</sup>.

I cittadini ateniesi erano dunque molto gelosi della propria condizione<sup>167</sup> e non di rado avevano luogo azioni volte ad espellere stranieri, come pure figli illegittimi, ritenuti colpevoli di aver usurpato tale privilegio. Tali azioni erano dette *graphai xenias*<sup>168</sup>, quando erano intentate contro un singolo individuo o *diapsephismoi*<sup>169</sup>, quando erano rivolte ad un gruppo. Il primo *diapsephismos* di cui abbiamo notizia avvenne dopo la cacciata dei tiranni, nel 510<sup>170</sup>.

Dai dati che abbiamo raccolto sull'attività del *polites* nell'Atene del IV secolo emerge senza dubbio che Aristotele ha colto, probabilmente per ragioni che riguardavano gli obiettivi del suo trattato sulla politica, una delle sue caratteristiche distintive di una figura, la cui immagine può essere perfezionata attraverso la descrizione di una serie di privilegi e

---

<sup>162</sup> Cfr. CARTER 1986.

<sup>163</sup> GIANGIULIO 2001, 88.

<sup>164</sup> Per la raccolta delle testimonianze sulla naturalizzazione si veda: OSBORNE 1981-83 e HANSEN 1982.

<sup>165</sup> Dem. 59.89-90.

<sup>166</sup> OSBORNE 1981-83 III, 147-150.

<sup>167</sup> Sulla riluttanza degli ateniesi a concedere il diritto di cittadinanza si veda: GAUTHIER 1974, 207 sgg. SINCLAIR 1988, 24-27.

<sup>168</sup> Isae. 3.37; cfr. LIPSIVS 1905-1915, II 416-417; HANSEN 1982, 177 n. 20.

<sup>169</sup> Isae. 12. Cfr. LIPSIVS 1905-1915, II 414-415.

<sup>170</sup> Arist. *Ath. Pol.* 13.5.

obblighi estranei alla sfera politica, che ne facevano un membro di primaria importanza all'interno di una *polis*.

In tempi recenti, un contributo innovativo per la valutazione del *polites* aristotelico è stato offerto dalla Blok che, attraverso una dettagliata indagine sulle attestazioni dei termini greci utilizzati per esprimere il concetto di cittadino, ha raggiunto conclusioni degne di rilievo<sup>171</sup>. Il termine *politai*, osserva la studiosa, fino alla metà del V secolo a.C. è attestato unicamente in questa sua forma plurale e i contesti in cui esso si trova lasciano intendere che il suo significato è simile a quello di *astoi* e indica, genericamente, gli abitanti di una città senza alcun riferimento alla partecipazione all'attività politica. Le novità intercorse nella seconda metà del V secolo sono due: in primo luogo *politai*, sempre più usato in sostituzione di *astoi*, assume il significato più specifico di «cittadini che partecipano attivamente alla *polis*»; la formazione della lega Delio-Attica, con la crescente autoconsapevolezza che il cittadino ha assunto del proprio potere politico, dentro e fuori Atene, può essere stato un importante progresso verso la nascita di un nuovo ideale di cittadinanza; a ciò si aggiunga il conseguente aumento del numero dei culti nell'attività religiosa della *polis*, a cui partecipavano non soltanto gli uomini ma anche le donne. Tutto questo si sarebbe rispecchiato linguisticamente nel nuovo significato che viene ad assumere adesso il plurale *politai*. In secondo luogo (circa un venticinquennio più tardi), si riscontrano le prime attestazioni dei singolari *polites* e *politis*, probabile effetto (seppur ritardato) della già citata legge di Pericle, che spostava l'attenzione sul singolo individuo. L'attestazione di *politis* è un'ulteriore conferma della presenza dell'elemento femminile nella cittadinanza greca, come testimonia la stretta connessione tra la cittadinanza medesima e il culto civico, dove le donne svolgevano un ruolo di prim'ordine. Esse costituivano dunque un corrispettivo al dominio maschile nelle faccende politiche.

Da quanto si è detto è evidente che il concetto di cittadino che la Blok ricava dall'analisi linguistica si discosta alquanto da quello presente nel modello aristotelico, sia per quanto riguarda il sesso, dal momento che tra i cittadini vanno annoverate anche le donne, sia per quanto riguarda le funzioni dei cittadini medesimi, che non sarebbero soltanto politiche, bensì anche religiose.

Si è visto che, nell'Atene di Aristotele, era considerato *polites* colui che era figlio di due cittadini ateniesi e si è anche visto che il filosofo respinge come inadeguata questa definizione. La motivazione di questa scelta si spiega, secondo la Blok, tenendo conto del

---

<sup>171</sup> BLOK 2005, 7-40.



fatto che all'interno di questo gruppo di *politai*, nati da padre e madre ateniesi, non sempre era chiaro a chi spettasse prendere parte alla gestione politica della *polis* e ciò fu spesso causa di conflitti civili, come avvenne durante il governo oligarchico del 411 quando, tra migliaia di ateniesi definiti cittadini, solo una minoranza era considerata politicamente attiva. L'obiettivo di Aristotele fu, quindi, quello di creare un sistema teoretico, volto a porre fine alle *staseis*, che sostituì alla definizione di cittadino basata sull'appartenenza ad un determinato gruppo e su una determinata discendenza, una nuova definizione che poneva l'accento sul possesso di determinati diritti e doveri in campo politico. Un approccio radicalmente diverso, che ha avuto come conseguenza la noncuranza di un aspetto fondamentale della cittadinanza, ossia l'aspetto sacro nonché l'esclusione delle donne dalla sfera dei cittadini. Molto utile si rivela il lavoro semantico effettuato dalla studiosa: facendo un raffronto con gli usi di *polites/politai* nella letteratura precedente ad Aristotele, abbiamo una chiara idea del posto che il *polites* aristotelico occupa nell'evoluzione semantica del termine.

Volendo concludere: Aristotele vive e scrive in un'epoca che ha visto la massima fioritura della *polis* in quanto Stato e il legame da lui istituito tra cittadinanza e *polis* trova eco nelle parole di Lisia, dove essere cittadino significa *metechein tes poleos*<sup>172</sup> e in Demostene<sup>173</sup>, dove *polis* e cittadinanza si identificano.

Nel prossimo paragrafo si affronteranno altri passi della *Politica* di Aristotele che si rivelano di notevole importanza al fine di ricavare alcuni punti di riferimento che consentano lo studio del cittadino nel periodo arcaico.

### 1.3 Il *polites* e la *polis*

Una volta messi in luce i principali aspetti validi a comprendere cosa effettivamente fosse il cittadino ateniese di età classica, prima di affrontare il problema del processo che portò alla tutela dei diritti dello stesso, occorre tornare ancora una volta sulla lettura della *Politica* e discutere su ulteriori elementi di primaria importanza.

---

<sup>172</sup> Lys. 6.48.

<sup>173</sup> Dem. 21.106.

Poiché il concetto di cittadino, nella maniera in cui è formulato da Aristotele, trova espressione all'interno di una *polis*<sup>174</sup>, è necessario chiarire innanzitutto cosa si intende con questo termine.

Sebbene all'interno della *Politica* aristotelica la *polis* sia talvolta presentata come una comunità che ingloba *tutti* coloro i quali svolgono un qualsivoglia tipo di lavoro all'interno di essa<sup>175</sup>, è prevalente, nel pensiero dello stagirita, l'idea di una *polis* intesa come una comunità di cittadini, riconosciuti come tali<sup>176</sup>, uguali<sup>177</sup>, liberi<sup>178</sup>.

Ma ci chiediamo: qual è l'elemento distintivo della *polis* rispetto ad altre forme di comunità? O, in altre parole: in quale momento della sua evoluzione una comunità diventa una *polis* a tutti gli effetti?

All'interno della *Politica* è possibile trovare la risposta a questa domanda:

La comunità che si costituisce per la vita di tutti i giorni è per natura la famiglia .....  
La prima comunità, che deriva dall'unione di più famiglie volte a soddisfare un bisogno non strettamente giornaliero, è il villaggio. Anzi si potrebbe dire che il villaggio è per natura una colonia della casa i cui componenti alcuni chiamano fratelli di latte, e figli di figli .... La comunità perfetta di più villaggi costituisce la città, che ha raggiunto quello che si chiama il livello dell'autosufficienza (*peras tes autarkeias*): sorge per rendere possibile la vita e sussiste per produrre le condizioni di una buona esistenza (*eu zen*)<sup>179</sup>.

Sulla base di un modello (in parte rivisto e scarnificato) di chiara derivazione platonica<sup>180</sup>, se la prima forma di comunità è la famiglia e l'unione di più famiglie dà vita ai villaggi, è dal raggruppamento di più villaggi che ha origine, per Aristotele, quella forma di comunità politica che è chiamata anche *polis*. Due caratteristiche la contraddistinguono: da una parte, essa ha raggiunto il livello della *autarkeia*, concetto questo più volte sottolineato

---

<sup>174</sup> Arist. *Pol.* 1275b19-21.

<sup>175</sup> Arist. *Pol.* 1253b2; 1277a5.

<sup>176</sup> Arist. *Pol.* 1274b41: ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλῆθος ἐστίν; cfr. anche 1275b20-21. πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως, πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος ἰκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς, ὡς ἀπλῶς εἶπεῖν.

<sup>177</sup> Arist. *Pol.* 1295b25: βούλεται δέ γε ἡ πόλις ἐξ ἴσων εἶναι καὶ ὁμοίων.

<sup>178</sup> Arist. *Pol.* 1279a21: ἡ δὲ πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν.

<sup>179</sup> Arist. *Pol.* 1252b12-30.

<sup>180</sup> Pl. *Leg.* 676a – 682b.

da Aristotele<sup>181</sup>; in secondo luogo essa si propone il fine di condurre ad una «buona vita» (*eu zen*)<sup>182</sup>.

Per poter essere autosufficiente, la *polis* non può avere un numero eccessivamente basso di cittadini, che non le consentirebbe di essere tale, né un numero eccessivamente alto, che non le garantirebbe la presenza di una costituzione a causa delle difficoltà connesse alla gestione di una massa di abitanti numerosa. Dopo aver introdotto il discorso con una analoga considerazione sulle dimensioni di una nave, scrive Aristotele:

Una città che abbia un numero troppo esiguo di cittadini non basterà a se stessa (e la città deve bastare a se stessa), mentre quella che ne ha troppi basta sì a se stessa per il soddisfacimento delle sue necessità, come un popolo, ma non è più una città, perché difficilmente potrà avere una costituzione: chi infatti potrebbe mai essere il generale di una massa così numerosa? E chi potrebbe fare l'araldo se non uno che avesse la voce di Stentore?<sup>183</sup>

Fondamentale è quindi il problema delle dimensioni demografiche della città ed è alla luce di ciò che devono essere tenute in considerazione le riflessioni aristoteliche, specie per quanto riguarda quella *autarkeia* che il filosofo pone alla base della *polis*. La crescita demografica ha naturalmente condizionato, nonché messo in discussione, gli equilibri sui quali si reggeva la comunità, la quale si è trovata di fronte alla necessità di ripristinarli.

Ma il significato di questa *autarkeia* può essere meglio precisato. Aristotele spiega ciò successivamente, quando elenca una serie di *erga* che, sebbene non siano a tutti gli effetti parti costituenti la città, costituiscono quella base sulla quale i *mere poleos* devono trovare fondamento. In particolare essi sono: la disponibilità di cibo, la presenza delle arti, la disponibilità delle armi (sia per esigenze di ordine interno che per difendersi dai nemici esterni), di denaro, la presenza del culto divino e il giudizio sugli interessi e sui diritti reciproci:

Bisogna ora cercare quante sono queste condizioni senza le quali una città non potrebbe sussistere, nelle quali son necessariamente comprese quelle che noi chiamiamo propriamente parti della città. Un'utile guida potremo trarre

---

<sup>181</sup> Arist. *Pol.* 1252b27-29; 1261b12-13; 1291a8-10; 1326b2; 1328b18-19.

<sup>182</sup> Arist. *Pol.* 1252b27-30; 1280b33-35; 1280b39-1281a2; 1328a35-37.

<sup>183</sup> Arist. *Pol.* 1326b5.

dall'enumerazione dei compiti della città. Innanzitutto ci deve essere il cibo, poi ci devono essere delle arti (ché la vita ha bisogno di molti strumenti), in terzo luogo armi (che sono necessarie ai membri di una comunità politica e per sostenere l'autorità contro i ribelli e per rintuzzare le offese che possono venire da nemici esterni), in quarto luogo abbondanza di denaro e per gli usi esterni e per le guerre, in quinto luogo, sebbene sia la prima funzione in ordine di importanza, il culto divino, che porta il nome di sacerdozio; al sesto posto collochiamo la funzione più necessaria di tutte le altre, cioè il giudizio sugli interessi e sui diritti reciproci. Queste dunque sono le funzioni (*erga*) di cui si può dire che ogni città deve disporre, perché la città è una massa di uomini non raggruppati a casaccio, ma capace di vita autosufficiente, come usiamo dire, e se manca qualcuna di quelle funzioni, è assolutamente impossibile che possa ancora costituire una comunità autosufficiente. Bisogna perciò che la città sia costituita secondo queste funzioni: deve cioè avere un certo numero di contadini che le procurino il cibo, degli artigiani, dei guerrieri, dei commercianti, dei sacerdoti e dei giudici di ciò che è necessario e utile<sup>184</sup>.

Si tratta di *erga* di carattere economico, difensivo, religioso e giuridico, senza i quali, stando ad Aristotele, la *polis* non sarebbe autosufficiente e, non essendo tale, non sarebbe una vera e propria *polis*.

Ma come è stato detto precedentemente, la *polis* aristotelica ha anche lo scopo di guidare i cittadini verso una buona forma di esistenza. Questa sfera “morale” della città stato fa sorgere il dubbio allo studioso moderno che si tratti di una componente “filosofica”, volta alla ricerca di una forma di stato ideale e pertanto irrilevante ai fini di una indagine prettamente storica. È stato Manville, con la sua interpretazione del concetto di giustizia dopo la lettura della *Politica* e dell'*Etica Nicomachea* aristoteliche e le sue indagini sul rapporto tra *polis* e giustizia nella letteratura anteriore e posteriore ad Aristotele, a riconoscere che anche questo fattore dovette aver esercitato un influsso non irrilevante nella formazione delle strutture cittadine greche<sup>185</sup>.

Concludendo possiamo dire che se la *polis* per Aristotele è essenzialmente una struttura politica costituita da una moltitudine di *politai* che esercitano il potere deliberativo e giudiziario all'interno di essa<sup>186</sup>, come dimostra il fatto che per comprendere la natura della

---

<sup>184</sup> Arist. *Pol.* 1328b2-23.

<sup>185</sup> MANVILLE 1990, 43 sgg.

<sup>186</sup> Arist. *Pol.* 1275b18-21.

*polis* è necessario comprendere prima la natura della cittadinanza<sup>187</sup>, esiste alla base della città-stato una serie di elementi estranei alla sfera politica che ne garantiscono l'esistenza in quanto organizzazione comunitaria.

È chiaro dunque che tutti questi elementi si definiscono in concomitanza con il crescere della *polis* e con il conseguente aumento dei suoi abitanti, sia esso dovuto ad un semplice incremento demografico, sia esso dovuto all'aggregazione di strutture minori (famiglie o villaggi) precedentemente esistenti.

Poiché dalle attestazioni del termine *polis* si deduce che esso ha assunto nel corso de tempo diversi significati<sup>188</sup>, non possono sussistere dubbi sul fatto che, con Aristotele, ci troviamo di fronte ad un uso della parola che rispecchia pienamente la realtà del suo tempo: se nell'*Iliade* il termine *polis* ha essenzialmente il valore di *akropolis*, in contrapposizione ad *asty*, che rappresenta la città bassa o il centro urbano vero e proprio<sup>189</sup>, con l'eccezione delle parti più recenti del poema<sup>190</sup>, è a partire dal VI secolo che essa si riferisce essenzialmente agli uomini più che al luogo, mentre, in un ulteriore stadio evolutivo, essa indicherà esclusivamente quella compagine civica che decide le sorti della città in campo politico<sup>191</sup>.

Una volta definiti i caratteri della *polis*, diventa gioco forza riconsiderare su questa base il ruolo cittadino che vive ed opera all'interno di essa.

È chiaro che tutti i cittadini che sono membri a pieno titolo di una comunità politica condividono per prima cosa il luogo di residenza. Tuttavia, per quanto questo aspetto insediativo-territoriale costituisca qualcosa di imprescindibile<sup>192</sup>, non è di per sé sufficiente e limitarsi ad esso significherebbe trascurare le peculiarità statali della *polis* che sono state messe in luce e da ciò risulterebbe un'idea alquanto incompleta del *polites* che vive all'interno di essa. Del resto, già secondo Alceo, gli uomini sono il baluardo della città<sup>193</sup> e molto similmente in Tucidide leggiamo che «gli uomini fanno la città, non le mura o le navi

---

<sup>187</sup> Arist. *Pol.* 1274b41-1275a2.

<sup>188</sup> Su questo aspetto si veda: AMPOLO 1996, 302 sgg. con i riferimenti bibliografici agli studi precedenti.

<sup>189</sup> STRASBURGER 1954, 233; THOMAS 1966, 7.

<sup>190</sup> GLOTZ (1928, 13-14) osserva che nei canti più recenti dell'*Iliade* e in quasi tutta l'*Odissea* la distinzione tra *polis* e *asty* è scomparsa; la città bassa era in fase di ingrandimento ed acquistava gradualmente un'importanza che controbilanciava quella della città alta.

<sup>191</sup> Gli stadi evolutivi dello sviluppo del termine *polis* non sono da intendere in maniera troppo rigida: come osservato nel lavoro indicato alla nota precedente, già nell'*Iliade* troviamo impieghi metonimici della parola *polis* per indicare gli abitanti della città (22.433-34) e ciò si riscontra inoltre in una legge costituzionale di Drero (M-L 2) dove appare la formula: «la città ha deciso».

<sup>192</sup> Arist. *Pol.* 1260b40-1261a1; 1280b35-36.

<sup>193</sup> Alc. fr. 112 Voigt.

vuote di uomini!»<sup>194</sup>. Durante la seconda guerra persiana, Adimanto corinzio intendeva negare a Temistocle la possibilità di esprimere il suo parere sulla strategia da seguire a Salamina, in quanto rimasto *apolis* dopo la presa della sua città<sup>195</sup>; l'ateniese risponderà energicamente, sostenendo che lui e i suoi concittadini hanno ancora una *polis* vista la loro potenza militare: «Allora sì che Temistocle su di lui e sui Corinzi rovesciò molte e roventi parole e fece vedere che essi, gli Ateniesi, avevano una città e un territorio ben più grandi dei loro, fino a che avevano 200 navi in pieno assetto; poiché nessun popolo dei Greci avrebbe potuto respingere un attacco che essi avessero sferrato»<sup>196</sup>. Esemplificativa è, a tal proposito, anche la minaccia rivolta da Temistocle ad Euribiade, di ritirarsi dal conflitto e trasferire gli ateniesi nella Siritide, se si fosse deciso di non affrontare i barbari a Salamina e di salpare verso l'Istmo: «Se non lo farai, noi, senza indugio, presi su i nostri cari, li porteremo a Siri, in Italia, che è nostra già da anni e dove gli oracoli predicono che dobbiamo noi fondare una colonia»<sup>197</sup>. Nell'uno e nell'altro caso, è evidente che la *polis* ateniese non era legata indissolubilmente al suolo attico. Lo stesso principio vale per il cittadino<sup>198</sup>.

Dall'analisi che è stata fatta sulla città-stato emerge un'idea più complessa dei *politai*: tutti coloro che partecipavano a pieno titolo alla vita politica della città greca dovevano essere animati da una sorta di spirito civico che si manifestava in alcuni momenti cruciali della vita della *polis*: in altre parole, tutti i cittadini dovevano sentirsi uniti da un comune sentimento religioso e all'interno dell'esercito (specie quando si presentava l'esigenza di difendere la città dagli attacchi esterni). Un ulteriore elemento di coesione era senza dubbio costituito dalla giurisdizione, attraverso la quale la comunità stabiliva una serie di norme volte a tutelare i propri membri.

In altre parole, il problema della tutela dei diritti del cittadino è il risultato di una serie di trasformazioni socio-economiche, e di conseguenza politiche, che hanno riguardato la città nel suo complesso.

Poiché la nostra indagine riguarda il processo che portò alla tutela dei diritti del cittadino ad Atene e poiché la definizione più completa di questo concetto si trova nella *Politica* aristotelica, cioè quando essa ha raggiunto una maturità risultante da diversi secoli

---

<sup>194</sup> Thuc. 7.77.7.

<sup>195</sup> Hdt. 8.61.

<sup>196</sup> Hdt. 8.61.

<sup>197</sup> Hdt. 8.62.

<sup>198</sup> Arist. Pol. 1275a7.

di sviluppo, prima di stabilire quali metodi e quali punti di riferimento adoteremo per il nostro scopo, sembra necessario riconsiderare più da vicino alcuni aspetti del funzionamento degli organi politico-istituzionali all'interno dei quali si svolgeva l'attività dei cittadini nel IV secolo, epoca in cui Aristotele visse e operò.

La popolazione delle città stato greche (e dunque anche di Atene) è articolata dalle fonti di questo periodo in tre parti, distinte l'una dall'altra su basi legali<sup>199</sup>. Esse sono i cittadini, gli unici ai quali spetta la gestione del potere politico, i meteci e gli schiavi. Anche le donne sono totalmente escluse dall'attività politica, come pure i cosiddetti *atimoi*.

Si è visto che Aristotele afferma che nelle democrazie (e quindi nell'Atene del suo tempo) il potere è nelle mani di coloro i quali hanno la possibilità di accedere all'assemblea e ai tribunali, istituzioni che hanno rispettivamente il potere di approvare decreti e di emettere sentenze<sup>200</sup>. È chiaro che il clima democratico dinanzi al quale ci troviamo è stato preceduto da una lunga evoluzione che ha visto aumentare sempre più il potere di queste istituzioni a scapito di altri organi numericamente più ristretti, come il consiglio e le magistrature.

L'organo che ha visto il più grande incremento di poteri è sicuramente il tribunale. Se precedentemente il consiglio aveva l'ultima parola su una condanna a morte, sull'imprigionare qualcuno o sul multarlo, adesso il verdetto definitivo spetta al tribunale:

Il Consiglio in precedenza aveva la facoltà di comminare multe, di condannare alla prigione e alla morte. Ma dopo aver condotto dal boia Lisimao, mentre quello era già disteso sul patibolo per essere ucciso, Eumelide di Alopece lo sottrasse al supplizio, dicendo che nessun cittadino doveva morire senza la decisione del tribunale; e fatto il processo in tribunale, Lisimaco fu assolto ed ebbe il soprannome di «scampato al bastone» e il popolo tolse al Consiglio il diritto di condannare a morte, di imprigionare e di multare e fece la legge che, se il Consiglio decidesse di condannare o multare qualcuno, i tesmoteti avrebbero deferito al tribunale le condanne e le multe e sarebbe stato confermato ciò che avessero votato i giudici<sup>201</sup>.

---

<sup>199</sup> Xen. [*Ath. Pol.*] 1.12; Arist. *Pol.* 1326a18-20.

<sup>200</sup> Arist. *Ath. Pol.* 41.2.

<sup>201</sup> Arist. *Ath. Pol.* 45.1.

Il giudizio del consiglio deve essere in seguito ratificato da quello del tribunale, anche quando è relativo ai magistrati:

Il Consiglio giudica la maggior parte dei magistrati, soprattutto quelli che amministrano denaro; tuttavia la decisione non è valida prima di essere stata discussa in tribunale<sup>202</sup>.

Analogamente, per quanto riguarda la *dokimasia* dei consiglieri per l'anno successivo e dei nove arconti:

Il Consiglio esamina anche i consiglieri per l'anno successivo e i nove arconti. In precedenza l'esame era decisivo, ma ora questi possono appellarsi al tribunale<sup>203</sup>.

Si riscontra dunque un progressivo incremento dei poteri del tribunale che raggiungerà il culmine divenendo il più importante organo istituzionale della *polis*<sup>204</sup>.

Per quanto riguarda il potere dei magistrati, due sono le tendenze che si riscontrano: da una parte la possibilità di accedere all'arcontato fu estesa con passare del tempo ad un numero maggiore di cittadini; inoltre, se i magistrati in precedenza «godevano di pieni poteri per risolvere i processi in via definitiva»<sup>205</sup>, questo potere fu limitato in seguito dall'introduzione della *ephexis eis to dikasterion*<sup>206</sup>.

Nel IV secolo il potere dei magistrati era ridotto al minimo, cioè sostanzialmente ad una indagine preliminare (*anakrasis*) e alla possibilità di presiedere a tutti i processi. Poiché nessun cittadino poteva essere condannato alla pena capitale senza processo<sup>207</sup>, essi potevano condannare a morte, senza che la vittima avesse possibilità di appello al tribunale, soltanto nei casi di reati clamorosi che vedevano protagonisti quei *kakourgoi* considerati al di fuori della sfera sociale e degni, quindi, della minima protezione legale<sup>208</sup>.

Se adesso, basandoci sulla documentazione disponibile, proviamo a volgere indietro lo sguardo di qualche secolo, ci troviamo dinanzi ad una situazione che differisce innanzitutto nei seguenti punti: in primo luogo, per quanto riguarda le dimensioni del *demos* a cui

---

<sup>202</sup> Arist. *Ath. Pol.* 45.2.

<sup>203</sup> Arist. *Ath. Pol.* 45.3; cfr. 55.2.

<sup>204</sup> Dem. 57.56.

<sup>205</sup> Arist. *Ath. Pol.* 3.5.

<sup>206</sup> HARRISON 1971, 72-74; MACDOWELL 1978, 30; RUSCHENBUSCH 1961, 386 sgg.

<sup>207</sup> Lys. 19.7; Dem. 25.87; CARAWAN 1984, 111 sgg. HANSEN 1989, 13.

<sup>208</sup> HANSEN 1991, 190.



appartengono tali diritti, va osservato che esse dovettero subire indubbiamente oscillazioni: la legge di Pericle costituì una restrizione mentre, diversamente, Clistene iscrisse tra i membri di una tribù (*ephyleteuse*) molti schiavi e meteci<sup>209</sup>, concedendo loro quindi il diritto di cittadinanza. Seconda differenza è la ripartizione dei poteri all'interno del *demos*: se riflettiamo su quanto è stato detto a proposito dei tribunali e dei magistrati, ci rendiamo subito conto che il potere di organi come il consiglio o le magistrature doveva essere in precedenza nettamente superiore e ciò aveva naturalmente ripercussioni anche sui poteri dell'assemblea. Il quadro che ne risulta presenta una fisionomia diversa, che pone un rapporto di poteri differente tra i vari membri appartenenti al *demos* dei cittadini.

A ciò si aggiunga che, se le fonti ci consentono di affermare che i confini di questo *demos* erano ben definiti, dal momento che nessun cittadino poteva essere venduto come schiavo<sup>210</sup>, è anche vero che questo principio rappresenta un preciso momento dell'evoluzione costituzionale ateniese, da ascrivere alle riforme soloniane<sup>211</sup>.

Ma cosa siamo in grado di dire sul momento della formazione di questo *demos* o, più precisamente, dei fattori che ne sono stati alla base?

Per rispondere a questa domanda bisogna tener conto di una serie di elementi. La mente corre subito allo sviluppo delle istituzioni politiche, all'interno delle quali tale *demos* svolgeva le proprie mansioni. Un documento esemplare, sebbene proveniente da ambiente dorico, estraneo al nostro ambito di indagine ma nondimeno utile al fine di comprendere processi di tal fatta, costituisce la “grande *Rhetra*”:

«Eretto un tempio a Zeus Sillanio e Atena Sillania, organizzate le *phylai* e ordinate le *obai*, istituito un consiglio di trenta anziani, compresi gli *archagetai*, di tempo in tempo tenere le *apellai* tra Babica e il Cnacione; così presentare proposte e togliere le sedute, e all'assemblea del popolo vittoria e potere»<sup>212</sup>.

È evidente che ci troviamo di fronte ad un momento fondamentale dell'organizzazione civica spartana, in quanto si riscontra una vera e propria istituzionalizzazione delle strutture politiche, resa evidente dalla definizione dei compiti ad esse spettanti e dei rapporti tra di

---

<sup>209</sup> Arist. *Pol.* 1275b37.

<sup>210</sup> Dem. 53.11.

<sup>211</sup> Arist. *Ath. Pol.* 6.1; Plut. *Sol.* 15.2-16; Sol. fr. 30.3-17.

<sup>212</sup> Plut. *Lyc.* 6.2.

esse<sup>213</sup>. È possibile, in sostanza, riscontrare un *demos* il quale, attraverso l'assemblea, è protagonista della vita politica.

Ma è anche vero, osserva giustamente Giangiulio, che i processi di istituzionalizzazione delle strutture politiche non sono di per sé sufficienti a dar vita ad una comunità politica, se non sono accompagnati da un'integrazione territoriale, politico-sociale ed etnico-culturale che nella storia costituzionale ateniese è dato riconoscere nelle riforme soloniane prima e clisteniche dopo<sup>214</sup>.

Giacché il *polites* acquista significato soltanto se concepito all'interno della *polis* in cui svolge la sua attività politica, è chiaro che la sua storia non può essere scissa da tutti quei fattori che in un certo senso hanno fatto la storia della *polis*.

Poiché «Punto di partenza obbligato per ogni indagine sul mondo greco e il suo sviluppo è la società omerica»<sup>215</sup>, è certamente proficuo utilizzare l'*epos* come punto di riferimento per meglio comprendere le dinamiche di trasformazione che hanno condotto alla formazione di una società politicamente organizzata che si pone il problema della tutela dei diritti del cittadino.

Il carattere prestatale della comunità omerica che, in quanto tale, non si pone ancora il problema suaccennato, è stato ben messo in evidenza<sup>216</sup>; gli esempi più significativi sono: il ritiro dalla guerra da parte di Achille, in seguito all'offesa subita da Agamennone<sup>217</sup>, che è indicativo dell'assenza di una coercizione che obblighi i cittadini a rimanere in battaglia, coercizione che è dato riscontrare nelle comunità greche di epoca successiva; inoltre, l'assenza di una tutela dei diritti privati, come testimoniato dall'impotenza di Telemaco che, non avendo fratelli, non ha l'opportunità di cacciare i Proci, in quanto non può disporre dell'appoggio della comunità<sup>218</sup>. Ma su questo si tornerà in maniera più approfondita nel capitolo seguente.

Attraverso la valenza del principio dell'autotutela cogliamo dunque l'assenza di una giurisdizione volta a tutelare i diritti dell'individuo per mezzo di un'azione legale.

È chiaro che la realtà prestatale dinanzi alla quale ci troviamo presenta un'immagine del cittadino alla quale mancano alcune caratteristiche essenziali che sono state precedentemente messe in rilievo.

---

<sup>213</sup> GIANGIULIO 2001, 80.

<sup>214</sup> GIANGIULIO 2001, 82 sgg.

<sup>215</sup> MELE 2006, 68.

<sup>216</sup> MELE 1968, 61 sgg. MELE 1979, 25 sgg. MELE 2006, 73-75.

<sup>217</sup> Hom. *Il.* 1.239 sgg.

<sup>218</sup> Hom. *Od.* 16.95 sgg.

Ulteriori fattori hanno inciso nel processo che portò alla formazione della *polis* che ci presenta Aristotele: primo tra questi la codificazione del diritto, la quale sancisce il passaggio dalla vendetta privata e personale ad una tradizione giuridica, attraverso la quale la *polis* tutela i diritti dei suoi cittadini<sup>219</sup>. Lo sviluppo della *polis* è strettamente connesso a quello dell'ordine giuridico e la città sottomette al proprio controllo procedimenti autonomi; il diritto di rappresaglia si traduce così in una azione penale davanti alla comunità<sup>220</sup>.

Un secondo fattore è rappresentato dal culto, finanziato dalla città; ogni azione da parte della *polis* era introdotta dal sacrificio e dalla preghiera<sup>221</sup>.

Terzo elemento è l'esercito: la difesa dello stato era compito dei cittadini e l'idoneità militare faceva il cittadino di pieno diritto.

Volendo sintetizzare, da una parte troviamo il cittadino, attivo politicamente, dall'altra la *polis* in quanto Stato. Se è vero che è la somma di cittadini a costituire la *polis*/Stato, è anche vero che quest'ultima è, come ha ben visto Aristotele, una realtà più ampia che non la sola comunità di *politai* e, in quanto tale, ha alle spalle una formazione che coinvolge non soltanto il definirsi di una compagine politicamente attiva ma anche una serie di aspetti riguardanti più in generale il progresso di una comunità con la sua continua ricerca dell'autosufficienza, nella quale il *demos* attivo politicamente trova espressione e della quale è parte integrante. In altre parole, la storia del cittadino va concepita all'interno della storia della *polis* e in relazione con essa.

Il progressivo affermarsi della tutela dei diritti del cittadino va di pari passo con la riduzione dell'autonomia individuale e la sua subordinazione ad un potere superiore, sancito dalla comunità e che, in quanto tale, deve essere accettato da tutti. È qui che si innesta l'evoluzione di organi quali l'assemblea, il consiglio, il tribunale e le magistrature, evoluzione che ha avuto un ruolo centrale nella storia del *polites* e della *polis* ma che è stata naturalmente condizionata da quei fattori che hanno contribuito a far sì che vi fosse quella *autarkeia* sulla quale la *polis* si reggeva.

Primo di questi fattori è certamente il livello demografico, in relazione al quale la comunità si vide di volta in volta di fronte alla necessità di darsi delle

---

<sup>219</sup> EHRENBURG 1957, 58 sgg.

<sup>220</sup> PAOLI 1948, 153 sgg.

<sup>221</sup> EHRENBURG 1967, 109 sgg.

autoregolamentazioni. Ciò ha compreso uno sviluppo degli organi istituzionali nonché delle leggi che li regolavano.

Dopo aver definito cosa significava essere cittadino in età classica a proposito della quale abbondano le nostre informazioni, affronteremo quanto già prefissato (ovvero l'affermarsi della tutela dei diritti del cittadino) in età arcaica, partendo dall'epoca omerica, quando ha inizio l'era della cosiddetta "Rinascenza greca".

## **PARTE II: L'EPICA ARCAICA**

## 2.

### IL MONDO OMERICO ED ESIODEO

Se le parole di Aristotele *diken hypechein kai dikazesthai* (subire una condanna e intentare processo)<sup>222</sup> includono nella loro sfera d'azione anche coloro i quali nel IV sec. non godevano del diritto di cittadinanza, esse sono nondimeno il riflesso di quel potere del cittadino (sia che questi agisse da solo, sia che agisse all'interno di una giuria) che consisteva nel dare verdetti giudiziari. Altre espressioni che si ritrovano in ambito giudiziario sono *diken didonai*<sup>223</sup> o *diken labein*<sup>224</sup> (scontare la pena). *Dike*, oltre ad indicare ciò che una corte assegna, designa anche l'azione giudiziaria in sé<sup>225</sup>. Questa può anche essere chiamata *agon*<sup>226</sup>.

Il sistema giudiziario ateniese distingueva nel quarto sec. a.C. tra *dikai* (o *agones*) *demosiai* e *idiai*<sup>227</sup>, dunque tra processi che nascevano da ingiustizie commesse nei confronti di individui e processi che avevano origine da ingiustizie rivolte anch'esse a singoli individui ma che avevano ripercussioni sul resto della comunità (*koin'adikemata*<sup>228</sup>). Si distingueva anche una particolare categoria di processi, in seguito ad offese non rivolte ad un singolo individuo, che rientravano tra i processi pubblici ma che potevano anche essere detti *graphai*<sup>229</sup>, tra cui la *graphe astrateias*<sup>230</sup>, la *graphe paranomon*<sup>231</sup> ecc. nonché tutti quei processi che si caratterizzavano per la particolarità delle procedure (*apagoge*<sup>232</sup>, *ephegesis*<sup>233</sup> ecc.).

Il potere giudiziario del cittadino poggiava su un elemento fondamentale che ne rendeva possibile l'attuazione, ovvero che qualcuno assumesse il ruolo di accusatore: il mondo greco non conobbe mai il pubblico ministero e senza un accusatore le leggi e le corti

---

<sup>222</sup> Arist. *Pol.* 1275a9-10.

<sup>223</sup> Dem. 21.35; 24.154; 37.43.

<sup>224</sup> Dem. 18.213; 25.72.

<sup>225</sup> HARRISON 1971, 74.

<sup>226</sup> Arist. *Ath. Pol.* 67.1.

<sup>227</sup> Dem. 18.210; 24.99; 46.26; Arist. *Ath. Pol.* 59.5; 67.1.

<sup>228</sup> Dem. 21.45.

<sup>229</sup> Dem. 21.42 sgg.

<sup>230</sup> Lys. 15.1.

<sup>231</sup> Aeschin. 3.197.

<sup>232</sup> La persona colta in flagrante era arrestata e condotta dinanzi al magistrato. Andoc. 1.88; Dem. 24.113; Lys. 13.85.

<sup>233</sup> Si deferiva ai magistrati per condurli all'arresto di un ladro. Dem. 22.26; 26.9.

erano nulle<sup>234</sup>. Chi subiva l'offesa era tenuto a presentare il caso<sup>235</sup>, eccetto per gli omicidi<sup>236</sup>. Solone allargò a chi volesse la possibilità di *timorein hyper ton adimoumenon*<sup>237</sup> ma, dal momento che anche in età classica il ruolo dell'accusa spettava alla parte offesa<sup>238</sup>, è verosimile che il provvedimento soloniano si riferisse ai soli casi in cui questa era impossibilitata<sup>239</sup>. Soltanto se l'azione giudiziaria era un processo pubblico (*dike demosia o graphe*), chiunque (*ho boulomenos*) poteva procedere con l'accusa<sup>240</sup>. Sia nelle *dikai* sia nelle *graphai* l'individuo doveva sostenere l'accusa in persona<sup>241</sup>, era vietato pagare qualcuno che fungesse da avvocato<sup>242</sup>. Si poteva tuttavia trascorrere questo momento insieme ad un amico o un parente<sup>243</sup> o rivolgersi ad un logografo in modo da avere un testo scritto da recitare in corte<sup>244</sup>.

Alla fine di un processo privato, l'accusatore, in caso di vittoria, otteneva un vantaggio personale<sup>245</sup>, mentre alla fine di un processo pubblico l'accusato, se ritenuto colpevole, poteva essere punito con la morte, l'esilio, la perdita dei diritti, una confisca o una multa<sup>246</sup>. La pena poteva dunque riguardare la persona (*soma*) o la proprietà (*chremata*)<sup>247</sup>. La differenza tra *agones atimetoï* e *timetoï* riguarda rispettivamente i processi in cui la pena era fissata a priori e quelli in cui essa non era stata prefissata<sup>248</sup>.

Poiché una procedura giudiziaria poteva risultare lunga e quindi dispendiosa in termini di tempo, due uomini in lite avevano la possibilità di appellarsi ad un terzo, sulla cui scelta entrambe le parti dovevano essere in accordo. Questo era l'arbitrato privato, un esempio del quale ci è offerto dagli *Epitrepontes*<sup>249</sup>. Una legge imponeva di rispettarne il verdetto<sup>250</sup>. Esisteva anche una forma di arbitrato pubblico in cui, però, l'arbitro era scelto dall'autorità statale; si trattava in genere di cittadini ateniesi che avevano raggiunto il sessantesimo anno

<sup>234</sup> Lycurg. 1.4; Dem. 59.109.

<sup>235</sup> BONNER - SMITH 1930-38, II 7 sgg.

<sup>236</sup> IG I<sup>3</sup> 104.

<sup>237</sup> Arist. *Ath. Pol.* 9.1.

<sup>238</sup> Isoc. 20.2.

<sup>239</sup> RUSCHENBUSCH 1968, 47-53. Su ciò si tornerà nel cap. IV.

<sup>240</sup> Dem. 59.16.

<sup>241</sup> Quint. *Inst. Or.* 2.15.30.

<sup>242</sup> Dem. 46.26.

<sup>243</sup> Hyp. 2.20.

<sup>244</sup> Aeschin. 1.94; Theophr. *Ch.* 17.8.

<sup>245</sup> Harp. s.v. *Hyperemeroi*

<sup>246</sup> Dem. 21.45.

<sup>247</sup> ὅ τι χρὴ παθεῖν ἢ ἀποτεῖσθαι: Dem. 24.105, 118, 146.

<sup>248</sup> Harp. s.v. *atimetos agon kai timetos*.

<sup>249</sup> Men. *Epit.* 218-39.

<sup>250</sup> Andoc. 1.87-8.

di età, avevano terminato il servizio militare ed erano dotati quindi di una notevole esperienza di vita<sup>251</sup>.

Riassumendo, gli elementi essenziali di un processo erano: le autorità che emettevano i verdeti, le leggi che determinavano la pena e il ruolo dell'accusatore senza il quale tutto il resto era nullo. Queste sono le basi sulle quali si articolavano i processi giudiziari che garantivano la tutela dei diritti del cittadino e che saranno adesso ricercate in età arcaica.

### *2.1 Procedimenti giudiziari nell'epica arcaica*

L'esigenza di partire dal mondo omerico si spiega col fatto che le informazioni a nostra disposizione sullo svolgimento delle azioni giudiziarie ateniesi aumentano man mano che si avvanza nel tempo e non disponiamo di copiose notizie relative al periodo in cui esse ebbero origine. La tradizione letteraria ci informa della istituzione della carica dei Tesmoteti attribuendo a questi il compito di emettere sentenze giudiziarie<sup>252</sup> ma ci lascia all'oscuro quanto alla procedura. Le uniche informazioni utili sull'origine delle procedure giudiziarie si possono ottenere facendo riferimento a quanto tramandatoci dall'epica omerica ed esiodea, benché ci troviamo di fronte ad una realtà cronologicamente anteriore.

L'intervento di un'autorità esterna per la risoluzione pacifica delle dispute tra gli individui (*dike*) è già presente nei poemi omerici: Sarpedone è colui che protegge la Licia con sentenze (*dikesi*) e con la forza (*sthenei*)<sup>253</sup> con lo scopo quindi di impedire la guerra civile e gli attacchi esterni. Anche nell'*Odissea* si sente parlare di un uomo con l'incarico di giudicare le contese di coloro i quali erano in lite<sup>254</sup>.

Ma l'azione che presenta una contesa tra due parti sottoposta al giudizio di terzi descrittaci con maggiore dovizia di particolari si trova nello scudo di Achille<sup>255</sup>:

λαοὶ δ' εἰν ἀγορῇ ἔσαν ἄθροοι· ἔνθα δὲ νεῖκος  
ὠρώρει, δύο δ' ἄνδρες ἐνείκεον εἵνεκα ποινῆς  
ἄνδρὸς ἀποφθιμένου· ὃ μὲν εὖχετο πάντ' ἀποδοῦναι

---

<sup>251</sup> Dem. 21.83.

<sup>252</sup> Arist. *Ath. Pol.* 3.5.

<sup>253</sup> Hom. *Il.* 16.542.

<sup>254</sup> Hom. *Od.* 12.439.

<sup>255</sup> Hom. *Il.* 18.497-508.



δῆμῳ πιφαύσκων, ὃ δ' ἀναίνετο μηδὲν ἐλέσθαι·  
 ἄμφω δ' ἰέσθην ἐπὶ ἵστορι πεῖραρ ἐλέσθαι.  
 λαοὶ δ' ἀμφοτέροισιν ἐπήπυνον ἀμφὶς ἀρωγοί·  
 κήρυκες δ' ἄρα λαὸν ἐρήτυον· οἱ δὲ γέροντες  
 εἶατ' ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοις ἱερῶ ἐνὶ κύκλῳ,  
 σκῆπτρα δὲ κηρύκων ἐν χέρσ' ἔχον ἡεροφώνων·  
 τοῖσιν ἔπειτ' ἦϊσσον, ἀμοιβηδὶς δὲ δίκάζον.  
 κεῖτο δ' ἄρ' ἐν μέσσοισι δῶα χρυσοῖο τάλαντα,  
 τῷ δόμεν ὃς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἶποι<sup>256</sup>.

Il primo problema su cui soffermarsi riguarda il motivo della disputa, oggetto di interpretazioni differenti da parte della critica: la controversia nasce attorno al significato da attribuire alle parole ὃ μὲν εὔχετο πάντ' ἀποδοῦναι δῆμῳ πιφαύσκων, ὃ δ' ἀναίνετο μηδὲν ἐλέσθαι. Due sono le soluzioni sulle quali si insiste maggiormente: «l'uno si vantava di aver pagato tutto rivolgendosi al popolo, l'altro ribatteva di non aver ricevuto nulla», oppure «l'uno pretendeva di pagare tutto rivolgendosi al popolo, l'altro rifiutava di accettare alcunché»; nel primo caso il motivo della contesa sarebbe il mancato pagamento della *poine* che, se confermato, giustificherebbe il ricorso alla vendetta da parte dei parenti della vittima, nel secondo il diritto o meno da parte dell'uccisore di pagare l'indennizzo per salvaguardarsi dalla rappresaglia<sup>257</sup>.

<sup>256</sup> «Altra gente s'accalcava in piazza: lì era sorta una lite, due uomini erano in causa riguardo all'ammenda per una persona uccisa; l'uno diceva d'aver tutto pagato, giurandolo davanti al popolo, l'altro negava d'aver ricevuto; si rimettevano entrambi ad un giudice, per aver sentenza. L'uno e l'altro acclamava la gente, in due partiti; gli araldi tenevano indietro la folla; mentre gli anziani sedevano su pietre lisce, nel cerchio sacro, e stringevano in mano bastoni, come araldi potenti di voce; poi con questi s'alzavano e giudicavano a turno. Stavano al centro due talenti d'oro, da consegnare a colui che desse giudizio più retto» Trad. di G. Cerri, dall'edizione curata dallo stesso e A. Gostoli (Omero, *Iliade*, Bur, Milano 1996).

<sup>257</sup> La prima interpretazione fu sostenuta dal Wolff (1946, 37), il quale osservò che ἀποδιδόναι è un termine tecnico nella storia legale greca, usato per indicare un pagamento che è già avvenuto. Dunque la prima delle parti in lite si difende sostenendo di aver pagato la ποινή; diversamente, se cioè voleva intendersi un pagamento da effettuare, sarebbe stato impiegato il verbo ἀποτίσαι. A questa interpretazione si opposero coloro i quali, pur non mettendo in dubbio le affermazioni del Wolff, studiarono il significato dei verbi εὔχετο e ἀναίνετο. Per Benveniste (1969, II 233-243) il primo indica che l'uccisore prometteva (di pagare) e per Edwards (1991, 215) ἀναίνομαι seguito da infinito in Omero significa normalmente «refused to do something», come in 450, mentre solo in *Il.* 9.116 e *Od.* 14.149 può essere inteso nel senso di negare, dunque per costui il senso della frase è «l'altro si rifiutava di prendere qualcosa». Una terza soluzione interpretativa fu avanzata dal Gagarin (1986, 31-32) che intende il passo in questo modo: «l'uno si vantava di aver pagato tutto, l'altro rifiutava di accettare alcunché»; secondo questi infatti l'omicida ha già offerto l'indennizzo ai parenti della vittima, ma costoro, insoddisfatti della consistenza della ποινή, si rifiutano di accettarla nel tentativo di ottenerne una più cospicua. Per una rassegna dettagliata delle posizioni si veda: FUSAI 2006, 9-34.

Sebbene il problema sia difficile da risolvere per via linguistica<sup>258</sup>, dal punto di vista storico a noi appare più convincente la prima delle due soluzioni per il seguente motivo: la vendetta privata contro l'uccisore nel mondo omerico non soltanto è piuttosto frequente, ma è anche sentita nella coscienza collettiva come una sorta di dovere morale<sup>259</sup>; ciò significa che, malgrado essa possa non aver luogo nel caso in cui l'omicida offre una *poine* con funzione di risarcimento, è difficile immaginare che i parenti della vittima fossero addirittura costretti ad accettare l'indennizzo, coercizione non attestata da nessuna parte all'interno dell'epica omerica. È dunque più facile immaginare una situazione come quella che segue: c'è stato un omicidio, l'autore del crimine ha riconosciuto la sua colpevolezza ed offerto un indennizzo che, se accettato, presuppone la rinuncia alla vendetta da parte dei parenti della vittima. L'omicida afferma di aver pagato ma ciò è negato dalla parte lesa; ne consegue il ricorso al giudizio da parte di terzi.

Le autorità menzionate alle quali spetta il giudizio sono un *istor* e un collegio di *gerontes*. È presente anche il popolo (*laoi*) che acclama a sostegno della parte che intende difendere; stando al testo omerico le due parti si rivolgono concordemente (*ampho*) al giudizio esterno.

Una serie di osservazioni vengono subito in mente: in primo luogo, il potere delle autorità destinate ad emettere il giudizio non sembra essere molto indipendente, come dimostra la presenza del popolo, venuto a soccorrere (*arogoi*) che gli araldi tenevano indietro, il che rende assai verosimile l'ipotesi che questo abbia influenzato non poco il verdetto definitivo da parte delle autorità<sup>260</sup>. In secondo luogo, il fatto che entrambe le parti in maniera concorde (*ampho*) richiedano l'intervento di un *istor* sembra escludere che il processo avrebbe avuto luogo se tale intervento fosse stato richiesto soltanto da una delle due parti in lite.

Proprio quest'ultimo punto è stato a lungo oggetto di discussione nella storiografia più recente e merita un'attenta disamina.

Nel 1946, in un lavoro destinato a diventare un punto di riferimento per gli studi sulla giustizia nel mondo antico, H. J. Wolff sostenne che, malgrado la presenza di *ampho* al v. 501 (che «speaks strongly in favor of the theory that the parties submitted their case to the *istor* voluntarily and by mutual consent»), quanto descritto nello scudo di Achille non

---

<sup>258</sup> Cfr. nota precedente.

<sup>259</sup> Su ciò si tornerà nel capitolo successivo a proposito della legge criminale di Draconte.

<sup>260</sup> LARSEN 1947, 164-181, GAGARIN 2005, 84: la sentenza più giusta tra quelle emesse dai *gerontes* è quella che riscuote il consenso generale della comunità.

costituisce un caso di semplice arbitrato privato ma, poiché scopo della «judicial litigation» dell'epoca era la protezione dell'ordine interno della comunità piuttosto che l'interesse delle parti, tale comunità avrebbe protetto il debitore a tempo indeterminato se l'avversario avesse rifiutato il processo<sup>261</sup>; Wolff pose inoltre l'accento sul fatto che colui che aveva commesso l'omicidio e che avrebbe dovuto pagare la *poine* parlava per primo (*Il.* 18.499-500) il che significava, secondo lui, che questi chiedeva ed otteneva protezione da parte della comunità (pp. 44-45). Una tale interpretazione del passo omerico portò dunque il Wolff a concludere che, malgrado altri esempi identificabili all'interno del mondo omerico dove vige la regola dell'autodifesa (cfr. *Il.* 23.53 sgg.), la comunità riesce ad imporsi per mantenere l'ordine interno; questa forma di controllo esercitata da essa e l'autotutela ancora presente rappresenterebbero due momenti contemporanei piuttosto che due fasi differenti di un processo evolutivo (p. 82).

La teoria di Wolff ebbe notevole successo e vari studiosi<sup>262</sup> in seguito videro nella scena omerica l'intervento di un organo pubblico piuttosto che una procedura arbitrale. Eva Cantarella<sup>263</sup>, insistendo sul fatto che l'azione è promossa da chi afferma di aver pagato la *poine* piuttosto che da chi nega di averla ricevuta, ne concluse che l'intervento giurisdizionale in questa fase del diritto greco era determinato dalla richiesta di coloro nei cui confronti era esercitata l'autodifesa, diversamente da come accadrà in epoca successiva, quando l'azione giudiziaria avrà origine secondo la procedura opposta, ovvero attraverso la denuncia della parte offesa.

Le conclusioni alle quali pervenne il Gagarin sono però più convincenti. Questi sottolineò in primo luogo che l'ordine in cui parlano le parti in contesa non è decisivo per sostenere che colui che parla per primo è l'unico a richiedere il processo<sup>264</sup>: nell'Inno omerico ad Hermes, sebbene sia il figlio di Maia a proporre di recarsi da Zeus per ottenere un verdetto (312), sarà Apollo, parte lesa, a parlare per primo (334-64) e così nelle Eumenidi, dove Oreste richiede un giudizio ma sono le Furie, parte lesa, le prime a parlare (583). Inoltre, convince lo studioso quando osserva che l'avverbio ἄμφοι è affiancato dal verbo ἰέσθην, che rafforza l'idea che entrambi i contendenti erano in accordo davanti alla possibilità di un processo<sup>265</sup>. Infine, se anche si volesse ammettere con Wolff la presenza,

---

<sup>261</sup> WOLFF 1946, 31-87, in part. 48-49.

<sup>262</sup> In particolare ricordiamo: CANTARELLA 1979, 72-73; RUSCHENBUSCH 1977, 1 sgg.

<sup>263</sup> CANTARELLA 1979, 73.

<sup>264</sup> GAGARIN 2005, 84.

<sup>265</sup> GAGARIN 2005, 84 n.6.

nella scena giudiziaria dello scudo di Achille, di una «public authority»<sup>266</sup> che protegge una delle parti contendenti quando l'altra si rifiuta di sottoporsi al processo, è anche vero che essa non è testimoniata altrove nel mondo omerico<sup>267</sup>. Ovviamente questo non significa, come lo stesso Gagarin ammette<sup>268</sup>, che fattori esterni, come la spinta di parenti e amici, non possano aver contribuito alla comparsa in giudizio delle parti contendenti, rendendo molto più sfumata la differenza tra volontarietà e coercizione nella sottomissione al giudizio da parte di terzi.

La scena giudiziaria rappresentata nello scudo di Achille ha dunque origine in seguito ad una volontaria sottomissione ad un corpo giudicante il quale dovrà essere capace di riscuotere il consenso generale e non costituisce pertanto un potere coercitivo.

Una contesa è descritta anche nel XXIII libro dell'*Iliade*, in seguito alla corsa con i carri svoltasi durante i giochi in occasione dei funerali di Patroclo. L'ordine d'arrivo della gara fu il seguente: Stenelo, Antiloco, Menelao, Merione, Eumelo (507-32). Quando Achille, mosso da pietà nei confronti di Eumelo, giunto ultimo per essere stato sfortunato, afferma di voler dare a questi il premio che spetta al secondo classificato, Antiloco, quest'ultimo adirato rifiuta perentoriamente di cedere quel che gli spetta, e alla fine Achille acconsentirà (532-62). Ma in seguito Menelao, preceduto all'arrivo da Antiloco con l'inganno e non con la velocità (κέρδεσιν, οὗ τι τάχει γε, v. 515) si oppone all'assegnazione dei premi prevista: egli rivendica quindi per sé il premio per il secondo posto, al quale sarebbe giunto senza la scorrettezza di Antiloco (570-85). In un primo momento, per evitare che gli Achei possano dire che egli si è accaparrato il premio grazie alla sua superiorità per forza e potere, invita una terza parte a emettere una sentenza: «Ma su, capi e guide dei Greci, date su noi un giudizio (*dikassate*) pubblico e non parziale» (23.573-74). Menelao non si pone il problema che Antiloco possa rifiutare di sottomettersi all'azione giudicatrice degli Argivi e quindi di accordarsi con lui ad accettare il giudizio di terzi. Egli, parte offesa, *sembra* avere il potere di trascinare in giudizio il suo avversario ma nessun procedimento giudiziario avrà luogo e Menelao stesso dirà *autos dikaso* (579). Se la presenza del verbo *dikazo* allude ad una risoluzione pacifica della disputa, è anche vero tuttavia che non è presente un'autorità superiore alle parti in contesa.

Poiché una sentenza non avrà luogo, l'elemento determinante è costituito dal giuramento. Se Antiloco rifiuta di giurare, Menelao vince; diversamente egli conserva ciò

---

<sup>266</sup> WOLFF 1946, 49.

<sup>267</sup> GAGARIN 2005, 84 n.6.

<sup>268</sup> GAGARIN 2008, 15-16.

che ha ottenuto. L'amministrazione della prova non si riferisce a un giudice che deve valutarla ma a un avversario che bisogna «vincere»<sup>269</sup>. Come ha sostenuto Gernet, l'assenza di una verità oggettiva su cui possa basarsi una sentenza definisce negativamente il prediritto, dove la risoluzione è affidata all'esito di una prova; questa prova è un mezzo di regolamento extragiudiziario che non risolve il caso determinando la scoperta del fatto, ma grazie ad un intervento religioso che, per sua natura, esclude il giudizio<sup>270</sup>.

La risoluzione pacifica delle dispute è presente anche nel mondo esiodeo; il βασιλεὺς διακρίνων θέμιστας ιθεῖησι δίκησιν, parlando sapientemente, placa anche una grande contesa<sup>271</sup>. Una considerevole importanza nella poesia del poeta di Ascre acquistano i testimoni: Esiodo induce a servirsene anche quando si è in contesa con il proprio fratello<sup>272</sup>; inoltre, le conseguenze di una falsa testimonianza sotto giuramento si ripercuoteranno su tutta la generazione di colui che spergiura<sup>273</sup>.

Ma il passo sicuramente più adatto per capire il funzionamento dei sistemi giudiziari in età esiodea, per quanto di interpretazione tutt'altro che facile, è certamente quello inerente la disputa tra i due fratelli per la divisione dell'eredità.

Il primo consiglio di Esiodo a Perse, dal momento che questi non è di condizione molto agiata, è dunque quello di evitare che il desiderio di stare nell'*agora*, guardando ed ascoltando le contese, lo distraiga dal suo lavoro, per lo meno finché non disporrà di mezzi per vivere tali da poterselo permettere:

ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα τεῶ ἐνικάτθεο θυμῷ,  
μηδέ σ' Ἔρις κακόχαρτος ἀπ' ἔργου θυμὸν ἐρύκοι  
νεῖκε' ὀπιπεύοντ' ἀγορῆς ἐπακουὸν ἐόντα.  
ᾧρη γάρ τ' ὀλίγη πέλεται νεικέων τ' ἀγορέων τε  
ᾧτινι μὴ βίος ἔνδον ἐπηετανὸς κατάκειται  
ῶραϊος, τὸν γαῖα φέρει, Δημήτερος ἀκτὴν.  
τοῦ κε κορεσσάμενος νείκεα καὶ δῆριν ὀφέλλοις  
κτῆμασ' ἐπ' ἀλλοτρίοις. σοὶ δ' οὐκέτι δεύτερον ἔσται

<sup>269</sup> LATTE 1920, 10 sgg.

<sup>270</sup> GERNET 1968, 241-242.

<sup>271</sup> Hes. *Theog.* 85-87.

<sup>272</sup> Hes. *Op.* 371.

<sup>273</sup> Hes. *Op.* 282-285: «a chi sia testimone e, deliberatamente, commette spergiuro e mente e Dike offendendo pecca senza rimedio, più oscura dopo di lui la sua stirpe sarà; migliore invece sarà la stirpe dell'uomo che il giuramento rispetta».

ὥδ' ἔρδειν.<sup>274</sup>

I due fratelli avevano già diviso la loro eredità ma Perse, insoddisfatto, aveva preso a rendere omaggi ai re divoratori di doni (37-38). Esiodo invita il fratello a risolvere la loro contesa senza ricorrere al giudizio dei *basileis dorophagoi* (38-39) i quali si sono dichiarati disposti ad emettere un verdetto (39):

ἀλλ' αὖθι διακρινώμεθα νεῖκος  
ἰθείησι δίκης, αἵ τ' ἐκ Διός εἰσιν ἄρισταί.  
ἦδη μὲν γὰρ κληῖρον ἔδασσάμεθ', ἄλλα τε πολλὰ  
ἄρπάζων ἐφόρεις μέγα κυδαίνων βασιλῆας  
δωροφάγους, οἳ τήνδε δίκην ἐθέλουσι δικάσσαι.<sup>275</sup>

Bisogna dunque immaginare una situazione che, dopo una suddivisione privata, ha visto un primo processo, nel quale Perse avrebbe corrotto i giudici riuscendo ad ottenere una parte maggiore del patrimonio, e adesso un nuovo tentativo dello stesso di portare la disputa di fronte ai *basileis* per ottenere ancora di più, o si deve piuttosto pensare ad un'unica disputa continua (sempre successiva alla spartizione dei due) a proposito della quale è da stabilire se risolverla privatamente o mediante il verdetto dei re? In altre parole, il problema interpretativo del passo consiste nello stabilire se ha avuto luogo o meno un processo anteriore a quello atteso dai *basileis*. Verso la prima interpretazione induce un passo degli scolii ad Esiodo che presenta i *basileis dorophagoi* come coloro i quali sono disposti ad emettere una nuova sentenza (δωροφάγους: οἳά τε τούτους προθύμους ὄντας καὶ αὖθις δικάζειν τῷ Πέρσῃ καὶ τῷ Ἡσιόδῳ διὰ τὴν ἐλπίδα τῶν δώρων, 39), così Bonner e Smith sostennero che «this seems to be the natural interpretation of Hesiod's account»<sup>276</sup>.

Questa interpretazione del passo esiodeo ha importanti conseguenze per lo studio dell'amministrazione della giustizia in età esiodea: la fama di giudici corrotti che i *basileis* si erano conquistati avrebbe reso alquanto raro nel mondo esiodeo il ricorso volontario ad essi per dirimere una disputa e da ciò ne consegue, secondo i due studiosi, che se Esiodo, pur essendo a conoscenza della loro indole corrotta, si è sottoposto in un primo momento ad

<sup>274</sup> Hes. *Op.* 27-35.

<sup>275</sup> Hes. *Op.* 35-39.

<sup>276</sup> BONNER - SMITH 1930-38, I 47.

un loro giudizio, ciò è avvenuto perché vi è stato costretto<sup>277</sup>. Dunque, malgrado mancasse uno *staatsrechtliches Imperium*, la pubblica opinione e le strutture politiche cominciavano a dare un grosso contributo verso una «obligatory arbitration»<sup>278</sup>.

Tuttavia, più di un elemento è stato addotto a favore della seconda ipotesi, ovvero del fatto che la attuale contesa tra Esiodo e Perse non sia stata preceduta da alcuna azione giudiziaria: in primo luogo l'espressione ἰθὺς δίκη è inusuale se riferita ad una disputa che deve essere risolta in un secondo processo<sup>279</sup>; inoltre, se si accetta l'interpretazione dell'imperfetto *ephoreis* proposta dal Gagarin<sup>280</sup>, secondo il quale esso ha valore volitivo, ciò significa che Perse aveva ripetutamente tentato di portar via un'ulteriore parte del patrimonio di Esiodo senza tuttavia riuscirci.

Se dunque, malgrado i *basileis* abbiano espresso la propria volontà di dirimere la controversia dei due fratelli per il patrimonio, Esiodo può ancora permettersi di incitare Perse a risolvere la contesa privatamente, non sembra dunque che quest'ultimo abbia la possibilità di costringere il fratello a sottoporre la loro disputa al giudizio di terzi<sup>281</sup>.

Un elemento utile a gettare luce al riguardo è la celebre favola dello sparviero e dell'usignolo raccontata da Esiodo (*Op.* 203-11):

«Ecco quello che lo sparviero disse all'usignolo dal collo screziato,  
su in alto, fra le nubi portandolo nell'unghie;  
quello pietosamente, dagli artigli adunchi trafitto,  
piangeva; ma l'altro, violento, gli fece questo discorso:  
Sciagurato, perché ti lamenti? Sei preda di chi è molto più forte;  
andrai là dove io ti porterò, pur essendo tu cantore;  
farò pasto di te, se voglio, oppure ti lascerò.  
Stolto (*aphron*) è chi vuole opporsi ai più forti:  
resta senza vittoria e alla vergogna (*aischesin*) aggiunge dolori (*algea*)».

---

<sup>277</sup> Questa teoria deve non poco alla interpretazione dei *basileis dorophagoi* come giudici corrotti ma ciò è tutt'altro che certo. Gagarin (1974, 109-110) li definisce “gift-devouring” piuttosto che “bribe-devouring”: i doni erano dati a un giudice affinché questi resolvesse le dispute (cfr. Hom. *Il.* 18.508); così avrebbe fatto Perse e probabilmente anche Esiodo. L'atto dell'omaggiare (*kydainein*) che il poeta di Ascre attribuisce al fratello nei confronti dei *basileis dorophagoi* non è in sé testimonianza della disonestà dei giudici ma si riferisce piuttosto a un compenso per la corte, cosa che Esiodo avrebbe voluto evitare risolvendo la disputa privatamente.

<sup>278</sup> BONNER - SMITH 1930-38, I 48.

<sup>279</sup> DURAN 1999, 29-30.

<sup>280</sup> GAGARIN 1974, 108.

<sup>281</sup> GAGARIN 1986, 34-35.

Lo sparviero, più forte, non soltanto impone la propria volontà al più debole usignolo, ma sottolinea anche la stoltezza di quest'ultimo nel caso in cui tentasse di opporsi al più forte, in quanto, non soltanto non avrebbe alcuna possibilità di spuntarla, ma sarebbe anche destinato a patire vergogna e dolori. Chi è più debole, anche se è nel giusto, è preda di chi è più forte anche se ingiusto. Ciò rafforza dunque l'ipotesi che chi subisce un torto non è nelle condizioni di ottenere giustizia, di appellarsi ad un'autorità esterna senza il consenso dell'altra parte e non è quindi ancora sufficientemente tutelato dalle ingiustizie subite. E questo, come è stato messo in luce, è un tratto costante all'interno dell'epica arcaica.

Volendo concludere, nel mondo omerico ed esiodeo le dispute sono risolte da un'autorità esterna solo dietro la volontarietà di entrambe le parti.

## 2.2 *Themistes e Poteri*

Una seconda caratteristica da definire sull'amministrazione della giustizia in età omerico-esiodea riguarda l'assegnazione della pena da parte delle autorità giudiziarie.

Punto di partenza non possono che essere le *themistes*, che l'autorità ha il compito di *diakrinein*<sup>282</sup>, sicché sorge il problema di interrogarsi sul loro significato e sulla loro natura. L'epica omerica documenta il passaggio delle *themistes* da una dimensione "privata" ad una "pubblica": nel IX libro dell'*Odissea*, Omero definisce i Ciclopi *athemistoi* in quanto, incuranti gli uni degli altri, si limitano a dare *themistes* (*themisteuein*) ai propri figli e alle proprie mogli (112-25). Il concetto di *themis* operante nella realtà dei Ciclopi è dunque limitato all'ambito della famiglia, ma ciò per Omero altro non è che aberrazione e riflette strutture sociali ormai superate, sostituite da altre più complesse ed articolate, attraverso l'evoluzione dalla grande alla piccola famiglia<sup>283</sup>; similmente, Minosse, che nell'Ade detiene *themistes*<sup>284</sup>, rappresenta la figura del monarca minoico e miceneo, ponendosi quindi come retaggio del passato. Le *themistes* che riflettono la realtà omerica sono invece interfamiliari e collettive<sup>285</sup>, si pongono al di sopra dell'individuo e hanno origine divina<sup>286</sup>;

---

<sup>282</sup> Hom. *Il.* 16.386-388; Hes. *Theog.* 84-86; *Op.* 221.

<sup>283</sup> MELE 1979, 58.

<sup>284</sup> Hom. *Od.* 11.568-71: Minosse è descritto come *themisteuonta nekussi* (569).

<sup>285</sup> MELE 1979, 59.

<sup>286</sup> Hom. *Il.* 2.205-6; 9.98-99; *Od.* 16.403.



oltre ad essere lo strumento utilizzato dal sovrano per dirimere le controversie, esse si identificano spesso con ciò che è norma o costume all'interno della società<sup>287</sup>.

Si discute tuttavia se le *themistes* omeriche abbiano o meno carattere giuridico. Uno degli studiosi più autorevoli in questo campo, Michael Gagarin<sup>288</sup>, nega ad esse un carattere simile, di fronte alla genericità che (a suo parere) esse talvolta presentano, nonché agli elementi di contraddizione che esse generano se messe a confronto tra di loro: egli pone come esempio *Il.* 9.632-636, dove si dice che una persona accetta una consistente *poine* dall'uccisore del fratello o del figlio, che consente all'autore del crimine di rimanere in patria, senza tuttavia precisare se il parente della vittima è costretto ad accettare il risarcimento, né se questo può essere accettato da altri parenti in caso di mancanza di quelli menzionati, né di quale entità debba essere tale *poine*; secondo Gagarin, inoltre, spesso talune norme mal si accordano con altre, come dimostra il raffronto tra *Od.* 23.118-120<sup>289</sup>, dove si legge che chi ha commesso un omicidio abbandona la patria, e l'esempio precedente dove si parla di una *poine* con funzione di risarcimento.

L'analisi di Gagarin è stata messa in discussione da più studiosi: in particolare, circa la genericità delle *themistes* è stato giustamente osservato che i poemi omerici ed esiodei non sono dei testi giuridici<sup>290</sup>; ed è questo un punto molto importante, giacché siamo abituati a studiare il diritto greco di età arcaica per lo più attraverso iscrizioni legali coeve od opere di autori tardi, aventi tra i loro scopi anche quello di affrontare l'opera dei primi legislatori, ma è chiaro che l'epica omerica non può essere letta con gli stessi punti di riferimento, dal momento che le sue esigenze differiscono alquanto da quelle dei testi di natura giuridica.

Un ulteriore attento esame va fatto a proposito dell'interpretazione delle *themistes* offerta dal Gagarin: se è vero che quanto si legge nell'*Iliade*, a proposito della *poine* che i parenti della vittima accettano dall'uccisore (9.632-36), può considerarsi una *themis*, in quanto norma diffusa e riconosciuta all'interno della società, e gli interrogativi che essa lascia senza risposta testimoniano che si tratta di una norma indefinita e generica, fino a che punto possiamo estenderne la natura al resto delle *themistes* presenti nell'epica arcaica? Tali *themistes* sono sovente indicate in riferimento all'azione giudicatrice del *basileus*<sup>291</sup>, mentre è facile pensare che gli accordi per l'indennizzo in seguito all'uccisione di un uomo

<sup>287</sup> Hom. *Il.* 2.73; 9.33, 134, 276; 11.779; 14.386; 16.796; 23.44; *Od.* 10.73; 14.56.

<sup>288</sup> GAGARIN 2008, 13-38; in part. 30 sgg..

<sup>289</sup> «In qualsiasi contrada chi abbia ucciso un solo uomo che neppur lasci dietro di sé molta gente pronta a vendicarlo se ne va in esilio e abbandona i parenti e la terra paterna».

<sup>290</sup> FARAGUNA 2006, 69 sgg.; FARAGUNA 2007, 75 sgg.; VISCONTI 2007, 14.

<sup>291</sup> Cfr. *supra* n. 267.

fossero presi dall'uccisore e dai parenti della vittima, dal momento che l'omicidio nel mondo omerico vede la prevalenza dell'autotutela, sicché appare eccessivo utilizzare il passo dell'*Iliade* sul pagamento della *poine* in seguito a omicidio per trarre conclusioni generali sulla natura delle *themistes* omeriche. Né il processo dello scudo di Achille costituisce un'eccezione se si è concordi sul fatto che motivo della disputa è il pagamento (avvenuto o meno) dell'indennizzo, giacché l'accertamento serve a verificare la legittimità o meno del ricorso all'autotutela. Inoltre: Gagarin afferma che le *themistes* si contraddicono tra di loro, poiché il pagamento della *poine* in seguito ad un'uccisione è in contrasto con l'abbandono della patria, ma è assai dubbio che quest'ultimo possa considerarsi una *themis*, giacché l'esilio, più che come una norma riconosciuta dalla società, va inteso come una fuga volta ad evitare la rappresaglia della parte avversa<sup>292</sup>.

Come si è convincentemente sostenuto<sup>293</sup>, il fatto che il sovrano sia tenuto a *dia(krinein) themistas*, ad individuare cioè, tra tutte quelle disponibili, la *themis* che meglio si adatta al caso specifico, induce a pensare che tali *themistes* avessero una certa articolazione, che non fossero eccessivamente generiche, sicché ne consegue che già in epoca omerica è lecito parlare di un *corpus* di leggi orali tramandate nella memoria collettiva<sup>294</sup> e da ciò dedurre che fossero già definite le prime punizioni per determinati reati.

Non si vuole tuttavia sopravvalutare la consistenza di tali *themistes*; una serie di esempi ci daranno un quadro più chiaro. Partiamo dall'Inno omerico a Hermes, databile alla fine del VI sec.<sup>295</sup> ma che riflette una realtà senz'altro anteriore.

Hermes, nel giorno della sua nascita, ruba le vacche di Apollo<sup>296</sup>. Questi, venuto a conoscenza del fatto attraverso un testimone, accusa il figlio di Zeus e di Maia il quale tenta invano di discolparsi (202-278). I due si presentano dunque all'Olimpo per essere giudicati<sup>297</sup>, con gli dei si erano riuniti e con Zeus che interrogava le parti (326-332). Dopo i discorsi di entrambi i contendenti (334-386) il Cronide ordina che ambedue si mettano alla ricerca delle vacche (319-395). Dopo averle trovate e dopo esser venuta alla luce la colpevolezza di Hermes, questi riuscirà a placare la rabbia di Apollo attraverso il dolce suono emesso dalla lira da lui inventata (416-425). La disputa si conclude con il figlio di

<sup>292</sup> Cfr. *infra* p. 79.

<sup>293</sup> VISCONTI 2007, 14-15.

<sup>294</sup> CAMASSA 1996, 561 sgg.; diversamente PUGLIESE CARRATELLI 1987, 99-102.

<sup>295</sup> JANKO, 1982, 140-143.

<sup>296</sup> *Hom. Hymn. Dem.* 73.

<sup>297</sup> κεῖθι γὰρ ἀμφοτέρωσι δίκης κατέκειτο τάλαντα (*Hom. Hymn. Dem.* 324).

Latona che dice ad Hermes: «tu hai inventato qualcosa che vale cinquanta vacche: credo che d'ora in poi ci metteremo facilmente d'accordo» (437-438); si tratta insomma di un accordo trovato dalle parti che esenta l'autorità giudiziaria (che pure ha giocato un ruolo decisivo imponendo la ricerca della vacche e mettendo quindi il colpevole davanti alle proprie responsabilità) dall'emettere una sentenza.

Un raffronto con un passo esiodeo è senza dubbio utile: il re, al quale le muse versano sulla lingua dolce rugiada è colui che, distinguendo le *themistes*, emette giuste sentenze e, parlando in modo sicuro, riesce a placare anche una grande contesa (*Th.* 86-87). Una differenza viene subito in mente rispetto alla procedura testimoniata nell'Inno a Hermes: qui l'autorità giudiziaria emette la sentenza. Ma per i nostri scopi tale differenza non è di grande importanza: la chiave per intendere la funzione giudiziaria del *basileus* è in questo caso la sua abilità oratoria che si rivela fondamentale nella risoluzione della disputa, nella misura in cui riuscirà a mettere d'accordo le parti in lite e nella misura in cui riuscirà a placare la parte offesa. Inoltre, continua Esiodo, i re sono saggi perché «alle genti offese (*laois blaptomenois*) danno riparazione (*metatropa erga*) nell'assemblea facilmente, con dolci parole placandole» (88-90). Poiché *blaptomenoi* va inteso nel senso di *adikoumenoi*<sup>298</sup>, allora compito del *basileus* è quello di offrire rinvincita a coloro i quali sono stati vittima di una *blabe*, ma ciò avviene appunto *malakoisi epessin*, ovvero attraverso dolci parole. Quel che si nota è appunto che obiettivo, nonché compito, del *basileus* esiodeo è quello di mettere d'accordo le parti contendenti; se è vero che le *themistes* dell'epica arcaica hanno carattere di giuridicità, è anche vero che non sempre esse offrono una soluzione in occasione delle dispute che avvengono nel mondo omerico ed esiodeo. Gli esempi riportati, quello tratto dall'Inno omerico a Hermes e il passo della *Teogonia* esiodea, mostrano che esistono dei casi in cui non sono applicate delle punizioni prestabilite per determinate colpe e che la soluzione (qualunque possa rivelarsi utile a mettere pace) deve essere trovata sul momento, rispettivamente lasciando che i contendenti si accordino tra di loro o cercando di placare l'ira della parte lesa.

I casi esaminati, pur con le differenze all'interno di essi, ci riconducono ad una fase dell'amministrazione della giustizia nella quale l'obiettivo è quello di mettere d'accordo le parti contendenti (o anche la folla quando questa sia presente) con la soluzione che meglio soddisfa questo scopo.

---

<sup>298</sup> WEST 1965, 185.

Tutte le azioni giudiziarie presenti nell'epica omerica ed esiodea fin qui discusse riguardano dispute tra privati; ciò non significa ovviamente che la comunità non avverta il danno che può provenire ad essa dalle azioni di un individuo e non si ponga il problema: parlando con Antinoo, Penelope ricorda a quest'ultimo una vicenda del passato della sua famiglia: «Ti sei scordato di quando tuo padre venne qua fuggiasco per paura della gente? Erano furiosi perché, seguendo i pirati di Tafo, egli aveva tormentato i nostri amici Tesproti. Volevano farlo fuori, strappargli il cuore e mangiargli i suoi lauti beni, ma Odisseo li trattenne e li bloccò per quanto esacerbati»<sup>299</sup>. Inoltre, Ettore minaccia Polidamante di ucciderlo nel caso in quei questi dovesse lasciare il campo di battaglia o distogliere qualcun altro dalla guerra<sup>300</sup>; egli agisce così in difesa della comunità anche se non vi è una *graphe astrateias*.

Dopo lo scontro verbale all'inizio dell'*Iliade* tra Agamennone e Achille, nel quale l'*anax andron* afferma di essere intenzionato ad impossessarsi del *geras* del re dei Mirmidoni (cioè la fanciulla Briseide), dopo esser stato costretto a cedere il proprio (Criseide) per placare l'ira di Apollo, Nestore<sup>301</sup> cerca di dissuaderlo dal fare ciò, in quanto Briseide è il dono dei figli degli Achei ad Achille e lo sconsiglia inoltredì mettere fine alla sua furia, di deporre il rancore che nutre nei confronti di quest'ultimo, dal momento che Achille rappresenta un baluardo nella guerra<sup>302</sup>. Già nelle parole di Nestore sono dunque chiare le conseguenze negative che l'ingiustizia nei confronti del singolo avrà presso tutta la comunità. Agamennone tuttavia si oppone e la punizione di questo gesto verrà dagli dei: Teti, su richiesta del figlio, si reca all'Olimpo e prega con successo Zeus affinché gli Achei siano sconfitti finché non abbiano posto rimedio all'offesa perpetrata ad Achille rendendone molto più complicata la spedizione contro Ilio (493-527). Malgrado le conseguenze funeste del gesto di Agamennone, si dovrà aspettare che il re sia disposto a riparare come avverrà in occasione di un nuovo consiglio di Nestore (9.115 sgg.), questa volta accolto dall'*anax andron* che si dichiara disposto a restituire Briseide ad Achille, nonché ad offrirgli innumerevoli altri doni, pur di far sì che questi ritorni a far parte dell'esercito partito contro Troia.

Non meno ingiusto nei confronti della comunità si mostra il comportamento di Achille dinanzi all'offerta di Agamennone. L'ambasceria da questi inviagli è costituita da Aiace,

---

<sup>299</sup> Hom. *Od.* 16.424-30.

<sup>300</sup> Hom. *Il.* 12.248-250.

<sup>301</sup> Hom. *Il.* 1.275 sgg.

<sup>302</sup> Hom. *Il.* 1.282 sgg.

Odisseo e Fenice il quale gli rivolge le seguenti parole: «Se il figlio di Atreo non ti portasse dei doni, se non ne promettesse altri, ma sempre avesse ira e furia, non io ti consiglierei di deporre la collera e di aiutare i Greci, benché ne abbiano tanto bisogno. Ma ti dà molte cose subito, ed altre per il futuro te ne promette, ed ha scelto per supplicarti i migliori dell'esercito acheo, quelli che anche a te sono i più cari fra i Greci: non disprezzare la loro venuta e la loro parola. Fin qui la tua ira non meritava biasimo. Anche degli uomini antichi sappiamo che talora qualcuno di essi era preso dall'ira furiosa, ma si potevano persuadere con le parole e con i doni» (515-526). Achille, tuttavia, non riuscendo a reprimere la sua ira, rifiuta i doni offertigli da Agamennone, opponendosi dunque alla supplica di ritornare tra le file degli Achei: non soltanto dunque egli è colpevole nei confronti delle Preghiere (*Litai*), figlie di Zeus, le quali, allorché qualcuno fa ciò, vanno dal Cronide chiedendogli di tenere dietro a lui la Colpa (*Ate*) facendone scontare la pena (9.510-512), ma, perlomeno finché non cambierà idea, si rende parimente colpevole nei confronti di tutta quanta la comunità che di lui ha bisogno.

In altri casi il re si rivela responsabile nei confronti della comunità a causa di una decisione errata: preoccupato per il rientro di Achille nell'esercito acheo, Polidamante consiglia il ritiro in città immediatamente senza attendere l'alba ma trova l'opposizione di Ettore<sup>303</sup>. In seguito questi, dovendo affrontare le conseguenze negative della sua decisione, preferirà affrontare Achille, pur consapevole del rischio di andare incontro alla morte, piuttosto che essere costretto a subire le critiche dei Troiani<sup>304</sup>.

Nessuno può dunque costringere Agamennone a restituire Criseide ad Achille, né obbligare quest'ultimo a ritornare in battaglia. E la stessa cosa può dirsi a proposito di Meleagro che, secondo quanto raccontato da Fenice ad Achille, dopo aver rifiutato un ricco dono ed essersi opposto a varie suppliche, soltanto in seguito al pianto della sua compagna si lascerà commuovere e ritornerà in soccorso degli Etoli<sup>305</sup>. Nessuno, inoltre, punisce Ettore e, infine, Agamennone restituisce Criseide per salvare il suo *laos*<sup>306</sup> soltanto in seguito ad una propria decisione e senza alcuna costrizione altrui.

L'ingiustizia nei confronti della comunità è dunque punita nel mondo omerico attraverso le sue conseguenze negative; ciò che manca è dunque sostanzialmente l'autorità

---

<sup>303</sup> Hom. *Il.* 18.249 sgg.

<sup>304</sup> Hom. *Il.* 23.110 sgg.

<sup>305</sup> Hom. *Il.* 9.527-599.

<sup>306</sup> Hom. *Il.* 1.116-117.

che imponga il rispetto. Non si può che fare affidamento nella bontà di chi ha commesso il torto patendo, fino al rimedio di questi, le conseguenze dei suoi errori.

Un'ultima considerazione riguarda le autorità alle quali è affidato il compito di emettere una sentenza giudiziaria. Nell'epica omerica si tratta sovente di sovrani, come Sarpedonte in Licia (*Il.* 16.542) e Minosse negli Inferi (*Od.* 11.543-51). Quando Odisseo incontra la madre nell'Ade, questa gli dice: «E nessuno ha il tuo nobile ufficio, ma Telemaco amministra tranquillo le terre e partecipa ai giusti conviti di cui è bene si curi chi rende giustizia» (*Od.* 11.184-86). Colui il quale rende giustizia (*dikaspolos*) è dunque associato alla sfera regale. Nell'Inno a Demetra i *basileis* sono definiti *themistopolois* (203; 215; 473). Ancora, in Esiodo sono i *basileis*, sovente definiti *dorophagoi*, ad avere un tale incarico (*Op.* 38-39; 248).

Non sempre però chi emette sentenze è un sovrano: l'uomo che nell'*Odissea* dirime le contese degli uomini in lite non presenta tratti regali (12.439-40) e la stessa cosa vale per i *gerontes* menzionati nello scudo di Achille (18.503); nel I libro dell'*Iliade* la qualifica di *dikaspolois* è addirittura estesa agli *hyies Achaion*<sup>307</sup>. La genericità dei nomi con i quali sono indicate queste figure è espressione del fatto che l'attività di *dikazein* non era un loro segno distintivo all'interno della società. Molto spesso la loro scelta dalla parte della comunità avveniva probabilmente grazie alla posizione di prestigio che avevano raggiunto all'interno di essa col passare del tempo; a questo sembra alludere il termine *gerontes* che dà un'idea della loro età.

L'epica arcaica presenta quindi sovrani, anziani o altri membri di riguardo all'interno della comunità con compiti giudiziari ma non giudici incaricati specificamente di tale ruolo. Possiamo ottenere qualche precisazione sulla natura del loro potere ritornando ancora una volta sull'unica scena giudiziaria descritta dall'epopea, quella all'interno dello scudo di Achille. Si è già detto del ruolo del popolo (*laoi*) che può aver influenzato non poco il verdetto definitivo e si è anche visto che tale verdetto è l'esito di varie proposte dei *gerontes*, delle quali soltanto una sarà accettata. Si nota, in questo caso, un potere diviso in due parti: da una parte un collegio di *gerontes* uno dei quali (l'*istor*?) riuscirà ad imporre la sua soluzione, dall'altra il popolo (*laoi*) diviso in due parti corrispondenti ai due contendenti. Il potere dei giudici non è dunque un potere concentrato nella loro persona; è un potere che deve conquistarsi sul campo il suo spazio.

---

<sup>307</sup> Hom. *Il.* 1.237-39; cfr. *Il.* 16.386-87, Hes. *Op.* 220-21, dove a presentare sentenze sono, molto genericamente, degli *andres*.

L'epica esiodea lascia intravedere un elemento di similitudine rispetto al mondo omerico per quanto attiene alle scene giudiziarie: il passo su riportato, in cui Esiodo esorta Perse a non dedicare troppo tempo alla partecipazione alle dispute nell'*agora*, conferma il ruolo della folla nelle contese già visto nello scudo di Achille. Ma ciò deve essere indagato più a fondo. Omero, che descrive una folla trattenuta dagli araldi, è rappresentante di un mondo aristocratico e la contesa per l'uccisione di un uomo descritta nello Scudo richiama da vicino quella del XXIII libro dell'*Odissea*, tra Odisseo e i pretendenti dopo la strage: una contesa tra aristocratici con il popolo diviso, sostegno di una delle due parti (463-66). In Esiodo vi è la folla al processo ma il poeta di Ascra non le attribuisce lo stesso ruolo, le stesse pressioni; sì, perché egli è rappresentante di una realtà diversa, la realtà del piccolo proprietario terriero che non può contare sul supporto di molti uomini al suo seguito e che si ritrova a dover subire le sentenze storte delle autorità (*Op.* 219, 221, 248), quelle sentenze che intravedono già in Omero (*Il.* 16.384-92) ma che sono più diffuse nel mondo contadino esiodeo.

Concludendo, non si vede nell'epica arcaica la presenza di figure quali si riscontreranno in seguito, create appositamente per adempiere a compiti giudiziari e che, col supporto delle leggi, detengono un potere che appartiene ad essi e ad essi soltanto; vi sono piuttosto autorità che hanno il compito di emettere un verdetto e che devono pensare a risolvere la contesa, ora tenendo conto della folla (Omero) ora placando l'ira delle parti in contesa (Esiodo).

### *2.3 I diritti del cittadino in ambito privato nell'epica arcaica*

Nel II libro dell'*Odissea* è descritta l'assemblea che Telemaco ha convocato in seguito ai problemi sorti nel suo *oikos* a causa della presenza dei pretendenti (1-259). Prima ancora che questi prenda la parola, Egizio chiede (30-32) il motivo di tale convocazione, se cioè esso consista nel voler divulgare la notizia di un'armata che arriva (τιν' ἀγγελίην στρατοῦ .... ἐρχομένου<sup>308</sup>) o, più genericamente, nel voler discutere un'altra faccenda comune (*ti demion*). Già da queste parole si capisce la particolarità della situazione, dal momento che i

---

<sup>308</sup> Potrebbe essere la notizia dell'invasione di un esercito oppure la notizia del ritorno dell'esercito da Troia; la prima interpretazione, che richiede un'azione collettiva, è la più probabile (cfr. il commento di Stephanie West in HEUBECK – WEST – PRIVITERA 1981, 256).

convocati si aspettano di discutere su un problema che riguarda tutti mentre Telemaco risponderà che si tratta di una sua faccenda privata per essergli capitato a casa un doppio malanno: la perdita del padre (dopo tanti anni non è da escludere l'ipotesi che Odisseo sia morto) e l'imminente annientamento del suo *oikos* e dei suoi beni (46-49); Telemaco sa anche, non essendoci un uomo come Odisseo, di non essere in grado di stornare un tale malanno (59-62) ma che nondimeno egli stesso lo stornerebbe avendo la forza necessaria (63).

Si capisce subito che a Telemaco è aperta la possibilità di far ricorso all'autotutela malgrado questi non sia nelle condizioni di poterla mettere in atto. Egli cerca allora di coinvolgere l'intera comunità, invitando gli Itacesi a sdegnarsi (*nemessethete*), ad avere pudore (*aidesesthe*) nonché ad evitare la collera degli dei (64-66).

Antinoo risponde gettando la responsabilità di tutto ciò su Penelope: lui e gli altri pretendenti vogliono che ella sposi uno di loro e finché non farà ciò essi non sono intenzionati a tornare ai propri campi (85-128). Telemaco è dunque vittima di un mancato accordo tra sua madre e i pretendenti ma non può contare sull'aiuto del *demos*, sicché non gli rimane che chiamare in aiuto gli dei (143).

Quando Mentore si indigna con la comunità che non reagisce (239-241), Leocrito gli risponde che ciò non è possibile giacché, se anche Odisseo tornando si imbattesse nell'impresa, ciò non sarebbe per lui facile in quanto i pretendenti sono tanti (242-256). L'assemblea si scioglie.

La convocazione di suddetta assemblea rientra nei piani che Atena ha progettato per Telemaco: nel I libro (90-91) costei, parlando con Zeus, afferma di voler andare a Itaca e incitare Telemaco, dopo aver convocato gli Achei in assemblea, ad *apeipemen* ai pretendenti: il verbo impiegato da Omero è da intendersi nel senso di «parlar chiaro, licenziare»<sup>309</sup>, il che lascia intendere che lo scopo è quello di un'accusa. Ma vi è di più. Successivamente, parlando con Telemaco, Atena dirà: «Domani aduna gli eroi achei in assemblea e tieni davanti a tutti un discorso: ne sian testimoni gli dei. Ordina ai pretendenti di andare ognuno per la sua via»<sup>310</sup>. Atena vuole dunque che Telemaco accusi pubblicamente i pretendenti dell'ingiustizia da questi commessa nei suoi confronti e che gli dei vengano a conoscenza di ciò.

---

<sup>309</sup> Così la West nel suo commento in HEUBECK – WEST – PRIVITERA 1981, 201.

<sup>310</sup> Hom. *Od.* 1.272-274.



Quanto questo stato di cose (autotutela, ricorso all' *aidos* e alla *nemesis*, affidamento agli dei) fosse radicato nella società dei tempi di Omero emerge anche da altri passi dell'epica arcaica.

In *Od.* 16.95 sgg. Odisseo (con l'identità celata nelle vesti di un mendicante) chiede a Telemaco se egli ha ceduto ai pretendenti senza reagire, se il popolo della sua contrada lo odia assecondando il responso di un dio o se non può contare sui fratelli che costituiscono un punto d'appoggio anche dinanzi ad una grande contesa. Telemaco risponderà (16.112 sgg.) che egli non è in odio presso il popolo e che non ha fratelli.

È dunque chiaro che la comunità non riconosce come affar proprio la tutela dei diritti del privato e che a contare sono i giochi di forza che soltanto in un secondo momento, con l'arrivo di Odisseo, saranno favorevoli a Telemaco<sup>311</sup>.

Quanto al problema dell'*aidos* e della *nemesis* a cui fa ricorso Telemaco è da osservare che l'abbinamento di questi due concetti si trova anche altrove: in *Il* 12.122 Poseidone ricorre proprio a questi due elementi per esortare gli Achei a combattere. Inoltre, discutendo l'ultima parte del mito delle cinque età, Esiodo, prevedendo l'estinzione dell'ultima delle stirpi che vissero sulla terra, sostiene che la giustizia starà nella forza e non vi sarà pudore (*aidos*)<sup>312</sup>; a questo punto *Aidos* e *Nemesis* (adesso personificate) abbandoneranno la terra per andare verso l'Olimpo tra gli immortali, con la conseguenza che ci sarà assenza di difesa contro il male<sup>313</sup>. È dunque chiaro che anche per Esiodo il pudore e l'indignazione sono le due forze che impediscono il compiersi di iniquità.

Il poeta di Ascrà ammonisce inoltre che la ricchezza non deve essere rubata, che migliore è quella che danno gli dei e che quella ottenuta mediante il furto, quando *Anaideie* (Impudenza) prevale su *Aidos*, è soggetta alla rappresaglia degli dei che la abbattano o che demoliscono la casa di chi compie simili azioni<sup>314</sup>. Ancora, chi maltratta il supplice o lo straniero, chi si unisce alla moglie del fratello, chi si rende colpevole verso gli orfani, chi alterca in modo malvagio con il padre anziano è soggetto all'ira di Zeus che dà dura ricompensa in cambio delle azioni ingiuste<sup>315</sup>. Dunque anche per Esiodo, per la punizione di alcuni atti ingiusti non rimane che affidarsi agli dei.

---

<sup>311</sup> MELE 2006, 75.

<sup>312</sup> Hes. *Op.* 192-93.

<sup>313</sup> Hes. *Op.* 197-201.

<sup>314</sup> Hes. *Op.* 320-26.

<sup>315</sup> Hes. *Op.* 327-34.

Il poeta di Ascrà invita perse a chiamare presso la sua mensa chi lo ama e tenere lontano chi gli è nemico; i cattivi guadagni sono pari a dei mali e il rubare porta alla morte (*Op.* 356). Si tratta dunque di forme di autoregolamentazione della società dei piccoli contadini<sup>316</sup>.

Una società dunque, quella omerico-esiodica, che non si pone ancora il problema della tutela dei diritti del privato. Ma vediamo quali sono le conseguenze.

Esiodo lamenta gli effetti dell'ingiustizia (*Op.* 220 sgg.): il grido (*rhothos*) di *Dike*, trascinata dove la portano gli *andres dorophagoi* che amministrano la giustizia con sentenze storte porta il male (*kakon*) agli uomini, mentre per coloro i quali emettono sentenze giuste (*itheias dikas*) la città fiorisce, i *laoi* risplendono, c'è pace e non guerra, non c'è *Limos* (fame) né *Ate* (sventura), la terra produce abbondantemente, le greggi sono appesantite dal vello e le donne partoriscono. Per coloro che hanno cara violenza (*hybris*) e azioni spregevoli (*schetlia erga*), anche se c'è un solo cattivo la città si trova a soffrire: c'è fame, peste, le donne non partoriscono più e per volere di Zeus sono distrutti case, esercito, mura e navi.

Successivamente (*Op.* 248 sgg.) Esiodo ammonisce i *basileis* in quanto gli immortali guardano quanti fanno uso di sentenze storte senza tener conto della vendetta degli dei e Zeus manda spie sulla terra al fine di controllare l'amministrazione della giustizia.

Il poeta di Ascrà si rivolge dunque a coloro che giudicano; molto dipende da loro ed è fondamentale che essi siano corretti per evitare la punizione divina, ma tale punizione avviene anche nel caso in cui un uomo qualsiasi mostri prepotenza o sia artefice di azioni crudeli.

È degno di nota che Esiodo si appelli agli dèi e che veda nel loro intervento la punizione che fa seguito all'ingiustizia. Ma tale atteggiamento è diffuso anche altrove nella mentalità greca arcaica: già in Omero, Zeus, adirato contro quanti pronunciavano sentenze storte, soleva mandare spesso sulla terra una pioggia violenta che danneggiava il lavoro degli uomini (*Il.* 16.384-92) mentre Odisseo metteva in rilievo le conseguenze positive di un sovrano che tenesse alte le norme di giustizia: «la terra scura produce frumento e orzo, gli alberi sono carichi di frutti, i greggi figliano senza posa, il mare offre pesci grazie al suo buon governo e le genti prosperano sotto di lui» (*Od.* 19.111-14). Non si può escludere che questi effetti punitivi possano essere in realtà gli effetti di rivolte sociali che i poeti arcaici attribuiscono all'intervento degli dèi (distruzione case, mura, navi, fame, peste) e per

---

<sup>316</sup> GEHRKE 1997, 457.

converso gli effetti derivanti dalla pace (i raccolti sono buoni, il bestiame ingrassa) ma il tono omerico-esiodeo rimane sostanzialmente utopistico (come lascia intendere in particolare il riferimento omerico alla pioggia mandata da Zeus) e non è sufficiente ad assicurare che ci sia giustizia. Esiodo non può dunque che appellarsi alla fede, sperando che le cose cambino:

Ora certo io, nemmen io, fra gli uomini giusto  
esser vorrei, e nemmeno mio figlio; perché è un male uomo giusto  
restare se il più ingiusto riceverà maggiore giustizia.  
Ma ho fede che ciò ancora non voglia Zeus saggio (*Op.* 270-73).

Un paio di esempi sono utili a completare il quadro della tutela dei diritti. Supportato da altri pretendenti, Antinoo ha tentato vanamente di uccidere Telemaco, con in mente un agguato in mare mentre questi ritornava da Pilo, e lamenta il fallimento dell'impresa (*Od.* 16.364 sgg.). Antinoo sottolinea la necessità di uccidere Telemaco in quanto questi potrebbe radunare in piazza gli Achei ed esporre il fatto che nei suoi confronti è stato tentato un assassinio; questi ultimi non proverebbero che disprezzo per il misfatto e ciò potrebbe costringere coloro i quali hanno tentato di togliere la vita a Telemaco ad emigrare dalla loro terra. Alla base di tutto c'è un diverso atteggiamento da parte del *laos*: «la gente non ci è più del tutto favorevole» afferma Antinoo (16.375). Tale mutato atteggiamento da parte del popolo appare irrilevante se si ricorda che esso non avrà conseguenze, dal momento che l'eliminazione dei pretendenti avrà luogo soltanto con il ritorno di Odisseo e le azioni di forza dello stesso, ma è anche vero che ciò si spiega con le esigenze di natura poetica che ha Omero, intento a mettere in risalto le imprese del suo eroe. In altre parole, nel contesto di Itaca non si può escludere che l'atteggiamento mutato da parte del *laos* sia il frutto dei reiterati soprusi che i pretendenti commettono nei confronti di Telemaco e del suo *oikos* e che dunque ciò possa avere come conseguenza una ribellione della massa. Una considerazione importante però va fatta: Mentore dice agli Itacesi (*Od.* 2.230-34): «mai più alcuno sia d'animo affabile e buono fra i re portatori di scettro, né abbia giustizia nel cuore, ma sempre sia aspro e crimini commetta come è vero che non uno della gente su cui regnò rammenta Odisseo divino che come un padre era buono». La comunità deve essere riconoscente nei confronti della famiglia regale e l'indovino si indigna per l'indifferenza da questa mostrata (2.239-41); Telemaco è il figlio di Odisseo e il fatto che il popolo possa,

come si è visto, cambiare atteggiamento mostrando più sensibilità nei confronti della sua situazione dipende sostanzialmente se non esclusivamente dal rapporto della comunità con la casa regnante tanto in termini di riconoscenza per il passato quanto in riferimento ad un possibile rapporto futuro con quel re che si crede sì morto, ma del quale non si può nemmeno escludere un ritorno, tanto in patria quanto al potere.

Nell'XI libro dell'*Iliade* Nestore racconta un episodio della sua giovinezza, nel quale fu protagonista di una contesa scoppiata tra il suo popolo e gli Elei a causa di un furto di buoi (670 sgg.). Per rappresaglia i Pili rubarono un bottino consistente: cinquanta mandrie di buoi, altrettante greggi di pecore, altrettante mandrie di porci e greggi di capre, centocinquanta cavalle dalla bionda criniera, molte delle quali col loro puledro. Dopo aver portato tutto a Pilo, gli araldi gridarono che si presentassero quanti avevano crediti nell'illustre Elide e i capi dei Pili riuniti fecero le parti visto che tanti erano in debito con gli Epei; il vecchio Neleo prese per sé una parte consistente del bottino e distribuì il resto al popolo affinché nessuno restasse privo della dovuta ricompensa. La causa di tutto ciò era che i Pili erano rimasti in pochi, visto che il solo Nestore era l'unico ancora in vita dei dodici figli di Neleo e gli Epei ne approfittavano per commettere nei loro confronti atti di *hybris* e insolenza. È vero che in questo caso la comunità si pone il problema di tutelare i diritti del singolo il quale è stato indebitamente privato di qualcosa, ma è da tenere in considerazione che non si tratta di un solo caso: in tanti hanno subito un furto e tra questi vi è anche il re, sicché si può dire che il problema della tutela del cittadino si innesta soltanto allorché l'ingiustizia ha effetti che riguardano tutta quanta la comunità, come si evince dal caso precedente che aveva come protagonista Telemaco.

Una comunità dunque, quella omerico-esiodea che non si pone ancora il problema della tutela del cittadino visto nella sua sfera privata, se non nella misura in cui il problema del singolo riguarda la collettività nel suo complesso. Prova ne è il fatto che, dinanzi ad una convocazione assembleare, Egizio si aspetta la discussione di una faccenda pubblica (*Od.* 2.29-32).

\*\*\*

Concludendo possiamo dire quanto segue sulla tutela dei diritti del cittadino nella società omerico-esiodea. Tale società, come mostra il raffronto con il mondo dei ciclopi, ha

conosciuto una evoluzione che la ha portata a riconoscere delle *themistes* di carattere collettivo che costituiscono lo strumento per emettere sentenze (*dikai*).

Tuttavia, le azioni giudiziarie hanno luogo esclusivamente dietro concordia delle parti in lite a presentarsi in giudizio, in caso contrario vige la regola dell'autotutela. Inoltre, il potere giudiziario deve conquistarsi sul campo il suo spazio: i *gerontes* omerici devono tener conto del *laos* e i *basileis* di cui parla Esiodo tentano di placare le contese facendo ricorso anche alla loro abilità oratoria, il che presuppone che essi possano fallire, con la conseguenza che una delle parti in lite sia costretta a pagarne ingiustamente le conseguenze.

Mancano dunque ancora, o si presentano soltanto in forma embrionale, quei punti sui quali poggerà in età successiva lo svolgimento dell'amministrazione della giustizia che garantisce la tutela dei diritti del cittadino.

La comunità interviene soltanto nel caso in cui vi è un problema che la coinvolge nel suo complesso. L'appello che tanto Telemaco quanto Esiodo rivolgono all'*aidos* e alla *nemesis* in quanto uniche forze capaci di contrapporsi alle azioni ingiuste, conferma quanto affermata fosse l'autotutela in una società in cui, a chi non era in grado di autodifendersi, non rimaneva altra alternativa che appellarsi alla giustizia divina.

### **PARTE III: ATENE ARCAICA**

### 3.

## IL VII SECOLO AD ATENE

### 3.1 Evoluzioni giudiziarie di VII secolo

L'evoluzione giudiziaria greca nel VII sec. è riconoscibile in primo luogo attraverso l'opera del primo legislatore di cui riusciamo ad avere notizie più o meno precise, Zaleuco di Locri<sup>317</sup>, che Eusebio colloca sotto Ol. 28, 2 (663 a.C) e attraverso la prima iscrizione legale pervenutaci, ovvero la legge costituzionale di Drero<sup>318</sup> databile a poco dopo la metà del VII sec. a.C.

Strabone (6.1.8) afferma: «Eforo.....dice che fra le prime novità introdotte da Zaleuco vi fu questa, che, mentre anticamente si affidava ai giudici il compito di determinare la pena per ciascun delitto, egli la determinò nelle leggi stesse, ritenendo che le opinioni dei giudici, anche intorno agli stessi delitti, potessero non essere sempre uguali come invece sarebbe stato necessario che fossero»; a ciò fa eco quella *akribeia* che Aristotele riconosceva come segno distintivo delle leggi di Caronda, a proposito delle quali non aveva nulla di particolare da riferire se non l'introduzione dei processi per falsa testimonianza (*dikai pseudomarturion*)<sup>319</sup>. Demostene<sup>320</sup>, lodando intorno al IV sec. la *polis eunomoumene* di Locri, riferisce che, stando ai suoi stessi abitanti, in più di due secoli non sono state proposte nuove leggi. Il corpus legislativo locrese si è dunque formato tra la metà del VII sec. e la metà del successivo per essere poi sempre rigorosamente rispettato.

Sebbene tra i *nomima* che vanno sotto il nome di Zaleuco siano confluite leggi più recenti (VI sec.) nondimeno vi sono leggi più arcaiche, come la legge del taglione, la pena capitale per il furto e l'ubriachezza o per chi proponeva una nuova legge che non era giudicata buona e utile<sup>321</sup>.

---

<sup>317</sup> Di Filolao di Corinto, della stirpe dei Bacchiadi, che legiferò a Tebe e di Fidone, anch'egli corinzio, abbiamo notizie scarse. Del primo Aristotele (*Pol.* 1274b3-5) ci dice che legiferò sulla *paidopoiia*, in relazione all'adozione, con lo scopo di mantenere intatto il numero dei *kleroi*. Le informazioni sul secondo provengono sempre da Aristotele (*Pol.* 1265b12-16) e riguardano un provvedimento volto a mantenere costante il numero dei lotti e dei cittadini.

<sup>318</sup> DEMARGNE - van EFFENTERRE 1937, 333-348.

<sup>319</sup> Arist. *Pol.* 1274b5-8.

<sup>320</sup> Dem. 24.140.

<sup>321</sup> MELE 1999, 73.

La legge di Drero, oltre alla perdita dei diritti civili per colui il quale diventi nuovamente *kosmos* prima dell'intervallo di tempo previsto, impone anche una pena pecuniaria nonché l'annullamento di tutte le decisioni che il suddetto *kosmos* ha preso durante la sua carica:

«Dio buono. Così piacque alla città: poiché uno sia stato cosmo, per dieci anni il medesimo non sia cosmo; se poi diventi cosmo, quando dia un giudizio, egli stesso sia debitore del doppio e sia privo di diritti civili fino a che vive e ciò ch'egli abbia fatto come cosmo sia nullo. Giuranti: (il collegio dei) cosmi e i *damioi* e i venti della città».

La novità ravvisabile all'interno della procedura giudiziaria di VII secolo è chiara: esistono delle punizioni previste per determinate colpe, sicché è necessario chiedersi quali sono le conseguenze di una tale innovazione.

La parte alla quale è affidato il compito di giudicare acquista una maggiore indipendenza: dinanzi ad una punizione prevista, il giudice, non può che attenersi, la sua soluzione non dovrà dipendere più dalle pressioni esercitate dai contendenti o da chi li supporta come nello scudo di Achille, né egli avrà bisogno, come il *basileus* esiodeo, di quelle «dolci parole» (*meilicha*) necessarie a placare una contesa. Il suo potere ne esce senza dubbio consolidato.

In ambito ateniese una tale evoluzione è riscontrabile con l'istituzione dei Tesmoteti dei quali si è già accennato precedentemente. Stando ad Aristotele, questa carica fu istituita quando si eleggevano le magistrature anno per anno<sup>322</sup>, in seguito quindi all'arcontato di Creonte, primo arconte ad essere eletto nel 683/2 per un intervallo di tempo annuale, ed anteriore alla cospirazione dei Ciloniani, se Tucidide potrà dire che furono οἱ ἐννέα ἄρχοντες (i nove arconti costituiti dal *basileus*, il polemarco, l'arconte eponimo e i sei Tesmoteti<sup>323</sup>) coloro i quali ebbero cura di eliminare il pericolo creatosi in città<sup>324</sup>. Di una ulteriore magistratura, gli Efeti, si ha notizia nel periodo immediatamente successivo, con la stesura della legge di Draconte sull'omicidio preterintenzionale<sup>325</sup>.

---

<sup>322</sup> Arist. *Ath. Pol.* 3.4.

<sup>323</sup> Arist. *Ath. Pol.* 3.2-4.

<sup>324</sup> Thuc. 1.126.8.

<sup>325</sup> IG I<sup>3</sup> 104. Di ciò si discuterà nel paragrafo successivo.



Stando ad Aristotele, i Tesmoteti furono creati ὅπως ἀναγράψαντες τὰ θέσμια φυλάττωσι πρὸς τὴν τῶν ἀμφισβητούντων κρίσιν<sup>326</sup>; essi sono dunque legati al mondo della scrittura. La validità storica di questa affermazione è stata messa in discussione da alcuni moderni<sup>327</sup>, specie dal momento che lo Stagirita sostiene anche che successivamente, sotto l'arcontato di Aristecmo, Draconte stabilì le leggi (*thesmous*)<sup>328</sup> e in seguito dirà che queste furono le prime leggi scritte ateniesi<sup>329</sup>. Questa interpretazione si fonda naturalmente su una similitudine di significato attribuita ai termini *thesmia* e *thesmoi*. Il problema è stato affrontato diversamente da quegli studiosi<sup>330</sup> che notano diverse sfumature all'interno di essi e sostengono che i *thesmia* non avevano la valenza dei *thesmoi*, non erano quindi leggi «in the full sense»<sup>331</sup>, ma sostanzialmente dei «judgments» che i giudici dovevano usare come punto di riferimento per risolvere i casi futuri. In questo caso non si vede dunque contraddizione all'interno del testo aristotelico.

La parola chiave per comprendere il significato del passo aristotelico è senza dubbio il verbo φυλάττωσι, indicante la custodia che i Tesmoteti avrebbero dovuto esercitare nei confronti dei *thesmia*. Dal momento che questi non sembrano aver avuto diffusione pubblica, emerge una prima differenza nei confronti dei successivi *thesmoi*, che erano esposti pubblicamente, come nel caso di quelli emanati da Draconte e Solone. Ma c'è di più: ad essere incaricata della stesura per iscritto dei *thesmia* è una magistratura appositamente creata per questo scopo, con durata annuale e nulla, all'interno del testo aristotelico, induce a pensare che il compito di mettere per iscritto i *thesmia* sia stato riservato esclusivamente ai Tesmoteti del primo anno. È probabile che anche i Tesmoteti degli anni successivi abbiano avuto la possibilità di aggiungere altri *thesmia*, perfezionare o ampliare quelli già precedenti allorché se ne presentava l'esigenza. Non siamo dunque in presenza di un insieme di leggi definito quale sarà in seguito quello dei *thesmoi* di Draconte (ammesso che la loro storicità sia accettabile) o di Solone, ma ci troviamo dinanzi ad una serie di promemoria potremmo dire che, per la prima volta, stando alle nostre testimonianze in ambito ateniese, si preoccupano di suggerire l'esito del processo in base al reato commesso. Una tale novità trova pienamente riscontro nell'evoluzione giudiziaria messa in luce altrove nel mondo greco con le leggi di Zaleuco e Caronda nonché la legge di Drero. I

<sup>326</sup> Arist. *Ath. Pol.* 3.4.

<sup>327</sup> Cfr. RHODES 1981, 102-103.

<sup>328</sup> Arist. *Ath. Pol.* 4.1: ἐπ' Ἀρισταίχμου ἄρχοντος, Δράκων τοὺς θεσμοὺς ἔθηκεν

<sup>329</sup> Arist. *Ath. Pol.* 41.2: μετὰ δὲ ταύτην μεταβολὴν ἢ ἐπὶ Δράκοντος, ἐν ἣ καὶ νόμους ἀνέγραψαν πρῶτον.

<sup>330</sup> In part. OSTWALD 1969, 174-5.

<sup>331</sup> GAGARIN 1981b, 77.

*thesmia* rappresentano però uno stadio precedente, un embrione delle future leggi nelle quali confluiranno; così si può spiegare la loro scomparsa senza lasciar traccia.

Ma quella di mettere per iscritto i *thesmia* non era l'unica funzione dei Tesmoteti i quali, insieme agli altri tre arconti, κύριοι δ' ἦσαν καὶ τὰς δίκας αὐτοτελεῖς κρίνειν, καὶ οὐχ ὥσπερ νῦν προανακρίνειν<sup>332</sup>. È vero che αὐτοτελεῖς (indipendenti, quindi senza render conto a nessuno) va messo in relazione con κύριοι per mettere in risalto la differenza tra i pieni poteri degli arconti nel passato e le loro limitazioni nel presente (in riferimento, naturalmente, all'epoca di stesura della *Athenaion Politeia*) in cui essi devono soltanto fare un esame preliminare (προανακρίνειν)<sup>333</sup>; ma è anche vero che αὐτοτελεῖς rispecchia le novità insite nel potere giudiziario che adesso è istituzionalizzato e non più condizionato da chi assiste come in età omerica, quando la sentenza definitiva era data dal consenso generale di quella parte della comunità presente al processo<sup>334</sup>.

I Tesmoteti, essendo una carica sorta con incombenze specificamente giudiziarie e con precisi poteri ad essa riconosciuti, esprimono l'esigenza, fattasi sempre più pressante all'interno della comunità, di controllare meglio le contese interne. Essi rappresentano dunque (stando alle testimonianze a noi disponibili) una prima forma di istituzionalizzazione del potere giudiziario, nonché il primo tentativo di registrare delle norme legali che si trasformeranno probabilmente in seguito in leggi a tutti gli effetti.

Dopo uno studio sulla nascita della legislazione scritta in Grecia, basato in gran parte sulle attestazioni epigrafiche provenienti per lo più da città come Drero, Gortina, Eretria, Elide, così si esprime Gagarin in un recente contributo:

Most cities from which we have significant remains of archaic laws were relatively large and important cities which controlled or strongly influenced a large amount of surrounding territory. From the eighth to the sixth centuries, these cities were generally growing in both size and population, and were becoming more prosperous. Such growth would have had significant consequences for the legal system, including an increase in the number of disputes and in the variety and complexity of issues raised by these disputes....

At the same time, as cities extended their control over smaller, formerly

---

<sup>332</sup> Arist. *Ath. Pol.* 3.5: «godevano di pieni poteri per risolvere i processi in via definitiva, mentre ora si limitano a istruirli».

<sup>333</sup> RHODES 1981, 106.

<sup>334</sup> Cfr. supra p. 50 con n. 259.

independent towns and villages in the near vicinity, they would become more diverse. Small villages coming under the influence of nearby might not share the same customs and traditions, and as intercourse among all the inhabitants of the larger territory increased, there would be more occasions for uncertainty of disagreement about how to handle alleged violations of traditional rules and a greater likelihood of inconsistent judgments<sup>335</sup>.

Gagarin sostiene dunque che uno dei motivi che condussero a mettere per iscritto le leggi fu l'impossibilità della memoria di serbare i nuovi provvedimenti che di tanto in tanto erano emanati, nonché i dettagli che tali leggi acquisivano nel corso del tempo. La comparsa di nuove leggi o di casi specifici relativi ad una di esse si spiega dunque, per Gagarin, con l'aumento della popolazione di una città, che porta ad un aumento delle dispute e delle discussioni ad esse relative. È questa la causa essenziale che ha come esito un apparato legislativo più sofisticato.

La tradizione ateniese conosce per la fine del VI secolo un legislatore: egli è Draconte. Questi, secondo gli antichi, fu autore anche di varie leggi che in seguito Solone avrebbe abrogato con l'eccezione delle leggi sui reati di sangue<sup>336</sup>. «Vi sono leggi di Draconte che egli inserì in una costituzione preesistente. Esse non hanno nulla di proprio che valga la pena di essere ricordato, se non la loro durezza dovuta all'entità della pena»; così sosteneva Aristotele in un passo della *Politica*<sup>337</sup>. La durezza delle pene previste dalle leggi di Draconte era nota a Plutarco<sup>338</sup> il quale riferiva che il legislatore puniva con la morte anche l'oziosità (*argia*) nonché un semplice furto di verdure o frutti, allo stesso modo dei sacrileghi e degli omicidi, cosa che avrebbe indotto Solone ad istituire nuovi *nomoi*<sup>339</sup>.

È difficile avere un quadro chiaro e attendibile delle leggi di Draconte viste le numerose discordanze che circolavano in merito già nell'antichità<sup>340</sup>. Malgrado ciò, è degno di nota che sovente nella tradizione letteraria Draconte e Solone siano associati: così

---

<sup>335</sup> GAGARIN 2008, 85-86.

<sup>336</sup> Plut. *Sol.* 17.1. Il codice di Draconte probabilmente non era molto ampio. Si veda: THOMAS 1995, 71.

<sup>337</sup> Arist. *Pol.* 1274b15-18. Cfr. *Rh.* 1400b22-23.

<sup>338</sup> Plut. *Sol.* 17. 2.

<sup>339</sup> Cfr. Gell. 11.18.5: *Eius igitur leges, quoniam uidebantur impendio acerbiores, non decreto iussoque, set tacito inlitteratoque Atheniensium consensu oblitteratae sunt. Postea legibus aliis mitioribus a Solone compositis usi sunt. Is Solo e septem illis inclutis sapientibus fuit. Is sua lege in fures non, ut Draco antea, mortis, sed dupli poena uindicandum existimauit.*

<sup>340</sup> La legge sulla *argia* ad esempio, che stando a Plutarco era punita da Draconte con la morte, secondo Polluce (8.42) prevedeva l'*atimia* come castigo; Plutarco (*Sol.* 31.5) riporta inoltre altre due versioni che facevano risalire la legge rispettivamente a Solone e Pisistrato; Diogene Laerzio (I 55), infine, fa dire a Lisia che il *nomos* risale a Draconte e che Solone avrebbe sostituito alla pena di morte l'*atimia* o una pena pecuniaria di cento dracme rispettivamente se si fosse stati dichiarati colpevoli tre volte o una soltanto.

Demostene<sup>341</sup> sosteneva che gli Ateniesi lodavano Solone e Draconte per essere stati autori di *nomoi* utili ed equi ed esortava i concittadini ad irarsi nei confronti di chi legiferava in senso contrario a loro punendolo; Senofonte affermava che Draconte e Solone avevano stabilito leggi per insegnare un senso di giustizia<sup>342</sup>; Eschine infine ricordava che Solone, Draconte e altri legislatori del loro tempo si erano preoccupati di diffondere costumi retti con riferimento alla *sophrosyne* dei fanciulli, degli adolescenti e di cittadini di altre età visti sia nella sfera privata sia in quella pubblica<sup>343</sup>.

Nell'evoluzione giudiziaria che si viene così delineando nel corso del VII secolo, un evento assume un'importanza fondamentale: tentando di convincere i Ciloniani a spostarsi dal luogo in cui si trovavano, supplici della dea, l'arconte Megacle garantì loro di sottoporsi ad un processo (*ἐπὶ δίκῃ*)<sup>344</sup>. Sebbene tale processo in seguito non abbia avuto luogo, dal momento che i Ciloniani furono trucidati, nondimeno è questa una testimonianza, la prima di cui abbiamo notizia, dell'esistenza di processi giudiziari pubblici (ovvero di processi nei quali l'accusa è rivolta contro qualcuno che ha commesso un'ingiustizia nei confronti dell'intera comunità) nell'Atene della seconda metà del VII secolo.

Un processo di questo tipo implica non soltanto l'esistenza di un'autorità che imponga il rispetto, la quale nel mondo omerico non si vede ancora (come mostrano i casi di Agamennone e Achille in cui la comunità non può che patire le conseguenze delle loro ingiustizie<sup>345</sup>) ma anche l'impossibilità di sottrarsi al giudizio e quindi non c'è ragione per non pensare che ciò fosse divenuto valido anche nell'ambito dei processi privati, specie se si tengono in considerazione le evoluzioni giudiziarie riscontrate con l'istituzione dei Tesmoteti rispetto all'età omerico-esiodea in cui tutte le dispute iniziavano con il reciproco accordo delle parti contendenti a sottoporsi a giudizio.

L'istituzione di figure con un potere giudiziario autorevole, la stesura di norme prestabilite da adottare nei processi futuri (tra cui la messa per iscritto dei *thesmoi* da parte dei Tesmoteti) e la costrizione a presentarsi in giudizio, che rappresentano quei punti fondamentali precedente messi in luce sui quali si articola il potere giudiziario del cittadino, hanno compiuto un passo notevole verso la loro formazione nel corso del VII secolo. Esso

---

<sup>341</sup> Dem. 24.211.

<sup>342</sup> Xen. *Oec.* 14.4-5.

<sup>343</sup> Aeschin. 1.6.

<sup>344</sup> Plut. *Sol.* 12.1: «Il sacrilegio perpetrato nell'affare di Cilone turbava la città ormai da molto tempo, cioè da quando Megacle, allora arconte, aveva persuaso gli aderenti alla congiura di Cilone, che si erano posti supplici sotto la protezione di Atena, a scendere dall'acropoli per presentarsi in giudizio» (*ἐπὶ δίκῃ*).

<sup>345</sup> Cfr. cap. precedente.

culminerà con le leggi di Draconte sull'omicidio, quando le esigenze di controllo interno della comunità avranno il sopravvento sul dovere morale della vendetta, fortemente radicato nelle prime comunità greche.

### 3.2 Draconte e il codice criminale

La legge di Draconte sull'omicidio preterintenzionale, a noi nota attraverso un'iscrizione risalente al 409/8 a. C.<sup>346</sup>, rappresenta un momento epocale nella storia dell'amministrazione della giustizia nella Grecia arcaica: essa sancisce la scomparsa dell'autotutela nelle faccende relative alla sfera criminale, sostituendola con l'intervento degli organi della *polis*. Anche se l'epigrafe non conserva il testo della legge relativo ai casi di omicidio intenzionale, da Demostene apprendiamo che Draconte si è occupato anche questa categoria di delitti<sup>347</sup>.

Bisogna chiarire in primo luogo se la legge, a noi nota attraverso la ripubblicazione avvenuta all'indomani della rivoluzione oligarchica, costituisce una riproduzione fedele del testo originario o se essa è invece una revisione. Su questo problema si è già discusso abbastanza e non è il caso di ritornarvi<sup>348</sup>; ci limitiamo tuttavia a constatare che la clausola καὶ οἱ δὲ πρότερον // οἱ κτέναντες ἐν τοῖδε τοῖ θεσμοῖ ἐνεχέσθων (Il. 19-20) con la quale si includono nelle disposizioni contenute nella legge tutti coloro che avevano commesso un omicidio in precedenza, è un chiaro indizio di anteriorità; la clausola sancisce, in altre parole, il principio della retroattività, attraverso il quale la legge si impone nei casi avvenuti quando erano in vigore decisioni o pratiche precedenti. È naturale che essa col tempo abbia perso valore e sarebbe stato inutile riproporla se la pubblicazione della legge del 409/8 fosse stata una revisione più che una riproduzione fedele all'originale; è questa dunque una testimonianza di conformità al testo originario. Pertanto sembra accettabile la conclusione

---

<sup>346</sup> IG I<sup>2</sup> 115 = I<sup>3</sup> 104 = M – L 86.

<sup>347</sup> Dem. 23.51: l'oratore attribuisce a Draconte tutte le leggi citate in precedenza all'interno della stessa orazione, tra le quali rientra anche quella sull'omicidio volontario (22).

<sup>348</sup> Si veda STROUD 1968, 60-64, con riferimenti bibliografici alle ipotesi precedenti. Sull'autenticità della legge cfr. inoltre SCHMITZ 2001, 16 n. 33; GALLIA 2004, 455-456 con n. 29; GAGARIN 2008, 93-94 con n. 3 nonché il recente contributo di WESTBROOK (2008).

di Stroud secondo il quale, in mancanza di prove contrarie, «it seems better to regard the text of our inscription as a faithful copy of the original seventh-century law»<sup>349</sup>.

Dopo le righe introduttive, con la menzione delle indicazioni cronologiche relative al momento della pubblicazione, del compito attribuito agli *anagrapheis* di mettere per iscritto (*anagraphein*) la legge, della collocazione e del finanziamento dell'iscrizione, inizia la descrizione del primo *axon* della legge draconiana di VII sec.

καὶ ἐὰμ μὲ ᾽κ προνοίας κτένει τίς τινα, φεύγεν δι-  
κάζεν δὲ τὸς βασιλέας αἴτιον φόνο Ε . . . . . 17 . . . . . Ε βολ-  
εὔσαντα τὸς δὲ ἐφέτας διαγνῶναι.

È il primo momento a noi noto della storia ateniese nel quale abbiamo notizia di autorità alle quali è affidata la condanna per omicidio: esse sono i *Basileis* e i 51 Efeti, ai quali spetta rispettivamente il compito di *dikazein* e quello di *diagnonai*; chi ha commesso un omicidio preterintenzionale (*me ek pronoias*) è tenuto ad abbandonare la patria (*pheugen*).

Poiché si tratta di una svolta decisiva per l'evolversi delle strutture giudiziarie e quindi della comunità greca in senso statale, è opportuno soffermarsi sul significato di una tale novità.

Le testimonianze per l'epoca precedente sono scarse e il primo punto di partenza per istituire un paragone non può che essere rappresentato da quanto contenuto nell'epopea omerica.

Diversi sono i casi di omicidio attestati nei poemi e, a prescindere dalla intenzionalità o meno, l'uccisore è sovente costretto ad abbandonare la propria patria, proprio come impone la legge di Draconte. Un caso generale si trova in *Il.* 24.480-81: «Come quando una grave colpa ha costretto un uomo che in patria ha ucciso qualcuno, ad andare in terra straniera». Tlepolemo, dopo aver ucciso lo zio materno di suo padre (Licimnio) costruì navi e fuggì (βῆ φεύγων) per mare (*Il.* 2.661-70); Medonte, colpevole dell'uccisione del fratello della sua matrigna, abitava a Filache lontano dalla sua patria (*Il.* 13.694-97) e Licofrone citerio

<sup>349</sup> STROUD 1968, 64. In un lavoro successivo (1979, 7), questi è ritornato sul problema, ipotizzando che gli *anagrapheis* avessero preso il testo della legge dagli *axones* di VII sec. o da una copia (anche di materiale deperibile, come il papiro) o monumento di tipo diverso in cui il testo conservava l'articolazione originaria in *axones*, concludendone (p. 44) in generale che le leggi di Draconte e Solone ripubblicate sul finire del V sec. erano state prese dagli *anagrapheis* facendo riferimento agli *axones*. Cfr. però FARAGUNA 2011, 2 il quale ritiene che il testo sia stato preso piuttosto da una copia «d'archivio» in cui le suddivisione apparivano già suddivise per *axones*.

viveva presso Aiace poiché aveva ucciso un uomo a Citera (*Il.* 15.431-39). Ancora Epigeo, che precedentemente regnava nella popolosa Budeo, dopo aver ucciso un nobile cugino, giunse supplice presso Peleo e Teti, che lo mandarono con Achille a combattere contro i Troiani (*Il.* 16.572-75) e Patroclo fu condotto presso la famiglia di Achille poiché aveva ucciso il figlio di Anfidamante (*Il.* 23.85-90). Il motivo della fuga in quanto esilio è parimenti ricorrente nell'*Odissea*: Odisseo, quando nelle vesti di un mendicante parla con il porcaro Eumeo, dice di sé: «fuggo esule (*pheugo*), perché uccisi il figlio di Idomeneo, Orsiloco» (13.259-260); Eumeo invece, parlando di un etolo, dice: «aveva ucciso qualcuno e dopo aver molto vagabondato giunse alla mia casa, e io lo accolsi con grande cortesia» (14.380-81) e Teoclimeno: «Anch'io sono lungi dalla mia patria, perché uccisi un uomo della mia stessa tribù: molti i fratelli e i familiari di lui in Argo pascolo di cavalli e hanno grande potere sugli Achei. Li fuggo (*pheugo*) per scansare la morte e il nero fato» (15.272-76).

L'atto del *φεύγειν*, che si incontra nelle prime righe della legge di Draconte, è già presente in Omero: chi ha commesso un omicidio è costretto alla *phyge*, ovvero ad andare in esilio. Ma che quello epico sia un differente tipo di fuga è facilmente dimostrabile: Tlepolemo, dopo il reato commesso, si affretta a fuggire a causa delle minacce degli altri figli e nipoti di Eracle<sup>350</sup> e Teoclimeno fugge perché teme i *polloï kasignetoï* nonché gli *etai* della sua vittima; Odisseo dice a Telemaco che anche colui che ha ucciso un uomo che lascia dietro di sé non molti difensori (*aosseteres*), è costretto ad abbandonare la propria patria e i parenti e a questo proposito invita il figlio a ragionare su come meglio agire, dal momento che essi hanno ucciso «il sostegno della città» (*erma poleos*) e «i giovani più nobili d'Itaca»<sup>351</sup>. Odisseo avverte dunque tutto il pericolo della vendetta dei familiari dei pretendenti, manifestato ad Atena già prima della strage<sup>352</sup> e che manifesterà in seguito anche al padre Laerte<sup>353</sup>. La *phyge* alla quale è costretto l'omicida nell'epopea omerica è, in altre parole, un abbandono della patria con lo scopo di tutelare la propria persona dalla vendetta privata dei familiari della vittima; non si tratta dunque di un *φεύγειν* inteso come esito di una procedura giudiziaria, portata a termine dagli organi istituzionali, quale si riscontra nelle prime righe della legge di Draconte.

---

<sup>350</sup> Hom. *Il.* 2.665-666.

<sup>351</sup> Hom. *Od.* 23.117-122.

<sup>352</sup> Hom. *Od.* 20.41-43.

<sup>353</sup> Hom. *Od.* 24.324-25.

Quando non si parla di esilio, all'interno dell'epica, vi è un prezzo pagato con funzione di risarcimento (*poine*), come nella scena descritta nello scudo d'Achille; inoltre, in *Il.* 9.632-636 Aiace afferma che dietro pagamento l'uccisore ha la possibilità di rimanere in patria.

In Omero l'amministrazione della giustizia criminale è dunque limitata alle parti coinvolte, la vendetta spetta ai parenti e agli amici. Né basta: non soltanto infatti la vendetta dell'ucciso è un diritto dei parenti ma essa costituisce altresì un dovere morale in seno alla coscienza collettiva: Eupite, padre di Antinoo, prima vittima di Odisseo dopo il suo *nostos*, incita i suoi alla vendetta per evitare il pericolo della *katepheia* che altrimenti ricadrà su di loro<sup>354</sup>; similmente, Atena sottolinea a Telemaco la grande gloria che si è conquistato Oreste, in seguito alla vendetta del padre<sup>355</sup>. Pertanto, "fortunate" sono le vittime che lasciano dei posterì in grado di vendicarle<sup>356</sup>. Due casi sono presenti di omicidi non puniti: Eracle che uccide Ifito nonostante questi sia suo *xenos* (si tratta dunque di uno straniero)<sup>357</sup> e Telemaco che uccide dodici serve (quindi schiave prive di diritti) e Melanzio<sup>358</sup>.

Ma se una serie di esempi interni all'epica omerica presentano l'omicidio come una faccenda privata, con il coinvolgimento esclusivo delle parti coinvolte, tale fattore non va nemmeno sopravvalutato. Nel XXIV libro dell'*Odissea*, in seguito allo sterminio dei Proci, Eupite cerca di sollevare tutti gli Itacesi contro Odisseo, dando l'impressione di una forma di coinvolgimento della comunità intera nelle faccende riguardanti i delitti di sangue (426 sgg.). Che l'azione abbia origine da una vendetta privata non può essere negato: «Tutti insieme andarono in piazza, col cuore angosciato» (420); il riferimento è ai parenti Proci, dei quali si parla nei versi precedenti; inoltre Eupide esprime l'esigenza di vendicare i loro figli e fratelli (434-35). Tuttavia, l'*oiktos* che, in seguito al discorso di Eupite, «prese tutti gli Achei» (438), gli interventi di Medonte e Aliterse contrari al padre di Antinoo e rivolti agli «Itacesi» (442 sgg.; 453 sgg.) mostrano che nell'*agora* era coinvolta anche parte del popolo aliena da sentimenti di vendetta. Il massacro dei Proci è stato compiuto da un uomo

---

<sup>354</sup> Hom. *Od.* 24.432 sgg.: «Infamia è questa anche per i nostri posterì, quando la sapranno, se non puniermo gli uccisori dei nostri figli e dei nostri fratelli, né in cuore mi sarebbe dolce vita, ma subito, morto, vorrei trovarmi in mezzo agli estinti».

<sup>355</sup> Hom. *Od.* 1.298-300: «Non senti che gloria si è conquistata fra tutti gli uomini il nobile Oreste ammazzando l'assassino di suo padre, Egisto l'astuto, che gli aveva ucciso il padre glorioso?»

<sup>356</sup> Hom. *Od.* 3.196 sgg. Nestore a Telemaco: «Ma costui (*scil.* Egisto) pagò amaramente, tanto fu un bene che dell'ucciso sopravvivesse un figlio, poiché proprio lui la fece pagare all'assassino del padre, Egisto l'astuto, che gli aveva ucciso il padre glorioso». Segue l'esortazione al figlio di Odisseo: «Anche tu, mio caro – ché molto bello e aitante ti vedo – sii coraggioso, perché ti lodi qualcuno dei posterì».

<sup>357</sup> Hom. *Od.* 21.24-30.

<sup>358</sup> Hom. *Od.* 22.465-72.



che «ha inferto grande danno agli Achei» (426), a giudicare dalle parole di Eupite, per aver causato la morte di molti prodi e aver sterminato i migliori tra i Cefalleni al suo ritorno (427-29); è come se il padre di Antinoo stesse cercando di far condannare Odisseo, vedendo in lui una sorta di minaccia per l'intera comunità, al fine di ottenerne l'appoggio. Se dunque la vendetta è un obbligo dei parenti dei Proci massacrati, il conflitto, che vede opposte famiglie al vertice della società, si allarga fino a comprendere strati popolari che si schierano da una parte o dall'altra: nasce così una frattura che vede da una parte coloro i quali rifiutano il consiglio di Aliterse e danno retta alle parole di Eupite, correndo ad armarsi, dall'altra coloro che rimangono sul posto, negando il consenso all'azione proposta<sup>359</sup>.

Quando un assassinio era percepito come un pericolo per la comunità intera o la vendetta vedeva contrapporsi molte e ben in vista famiglie, era possibile un coinvolgimento della comunità medesima. Diversamente, quando l'assassinio non sembra avere effetti del genere, la comunità non prende provvedimenti e le conseguenze sono affidate alla famiglia della vittima.

Tuttavia, all'interno dell'*epos* non si accenna ad alcun processo in seguito ad un omicidio. La presenza di un *istor* e di alcuni *gerontes* ai quali si affidano due parti in contesa al fine di ottenere una sentenza si riscontra nello scudo d'Achille<sup>360</sup>, ma se è vero che alla base di tutto vi è un omicidio, è anche vero che il motivo del dissidio è incentrato attorno al pagamento di un risarcimento (*poine*), mediante il quale le parti rinunciano all'autotutela e l'azione giudiziaria non riguarda l'uccisione in sé; l'intervento di un'autorità esterna per giudicare i casi di omicidio rimane di fatto ignoto ai poemi omerici.

Tutto ciò mette in risalto la prima novità che si riscontra nella legge di Draconte: una pena, comminata al colpevole di omicidio preterintenzionale, che è imposta dalle autorità politiche e che dunque non è più appannaggio dei parenti dell'ucciso; una condizione di colpevolezza stabilita dall'autorità statale.

Ma qual è, più precisamente, il compito delle autorità menzionate dalla legge? Gli Efeti devono *diagnonai*, nel senso di *krinein*<sup>361</sup>, verificare la verità del fatto e quindi decidere se l'accusato è colpevole o meno.

<sup>359</sup> Hom. *Od.* 24.463-466: «Diceva così ma quelli si levarono d'un balzo urlando grida di guerra, più di metà – gli altri invece compatti restarono lì – perché ad essi in cuore non piacque questa proposta, ma davano retta ad Eupite e in fretta correvano ad armarsi».

<sup>360</sup> Hom. *Il.* 18.501.

<sup>361</sup> STROUD 1968, 49. Sul rapporto tra il *dikazein* dei *basileis* e il *krinein/diagnoskein* degli Efeti si veda: STEINWENTER 1925, 46, 57; LATTE 1920, 41.

Quale fosse effettivamente il compito dei *basileis* è oggetto di controversia tra gli studiosi: l'opinione più diffusa ritiene che esso consista in delle *prodikasiai*, quali conosciamo per i secoli successivi<sup>362</sup>, consistenti in udienze preliminari che avrebbero assegnato il caso alla corte appropriata; i *basileis* dovevano dunque stabilire la *dike*, ovvero decidere quale fosse la procedura adatta al caso. Secondo questa ipotesi, la traduzione sarebbe «I *basileis* stabiliscano la causa dell'omicidio»<sup>363</sup>.

Continuiamo con la lettura della legge. Se è vero che la *polis* ha adesso una funzione centrale, sarebbe un errore considerare del tutto abolito, in vista dell'esito della condanna, il ruolo dei parenti della vittima:

αἰδέσασθαι δ' ἔαμ μὲν πατὲρ εἴ-  
 ι ἔ ἀδελφὸς ἔ ἡνῆες, ἡάπαντας, ἔ τὸν κολύοντα κρατεῖν· ἔαν δὲ μὲ ἡοῦ-  
 τοι ὄσι, μέχρ' ἀνεφσιότετος καὶ ἀνεφσιῶ, ἔαν ἡάπαντες αἰδέσασ-  
 θαι ἐθέλωσι, τὸν κολύοντα κρατεῖν· ἔαν δὲ τοῦτον μεδὲ ἡεῖς εἴ, κτέ-  
 νει δὲ ἄκων, γνῶσι δὲ ἡοι πεντέκοντα καὶ ἡεῖς ἡοι ἐφέται ἄκοντα  
 κτεῖναι, ἐσέσθων δὲ ἡοι φράτορες ἔαν ἐθέλωσι δέκα· τοῦτος δὲ ἡο-  
 ι πεντέκοντα καὶ ἡεῖς ἀριστίνδεν ἡαιρέσθων<sup>364</sup>.

Soltanto i parenti più stretti della vittima (fino ai cugini) possono (sebbene soltanto unanimemente) perdonare l'omicida, consentendogli di rientrare in patria: in mancanza di questi, il compito *può* essere affidato (ἔαν ἐθέλωσι) a dieci uomini appartenenti alla stessa fratria, scelti dagli Efeti secondo il rango (*aristinden*).

<sup>362</sup> Antiph. 6.42.

<sup>363</sup> Questa teoria è sostenuta da: PHILIPPI 1874, 85; WILAMOWITZ 1887, 196; VINOGRADOFF 1922, 179; BONNER – SMITH 1930-38, I 115-16. Diversamente, MacDowell (1963, 119 sgg.) interpreta il compito dei *basileis* come una supervisione svolgentesi durante i processi e la traduzione sarebbe quindi «I *basileis* tengano processi per l'accusa di omicidio». Infine, una terza scuola di pensiero colloca l'attività dei *basileis* dopo il verdetto pronunciato dagli Efeti: essa consisterebbe nella dichiarazione del colpevole di omicidio e nella conseguente assegnazione della pena. I *basileis* (probabilmente nominati al plurale a causa del loro susseguirsi annuale) hanno così il compito di «to state the right» (così WOLFF 1947, 74; cfr. KELLS 1960, 129-133; STROUD 1968, 44-45. Cfr. l'iscrizione di Gortina, IC IV 72 col. 1.4-21, 35-38; col. 9.34-40 con analogo significato del verbo *dikazein*). Pertanto, stando a questa teoria, una volta verificatosi un omicidio gli Efeti avrebbero giudicato l'imputato: nel caso in cui questo fosse stato ritenuto colpevole di omicidio preterintenzionale o di istigazione (*bouleusis*), sarebbe stato dichiarato tale ufficialmente dall'*archon basileus* e condannato all'esilio; la traduzione del passo sarebbe dunque: «I *basileis* giudichino responsabile di omicidio». Tralasciamo il problema di quale sia l'ipotesi più corretta in quanto non funzionale al nostro discorso.

<sup>364</sup> Dem. 43.57 αἰδέσασθαι δέ, ἔαν μὲν πατὴρ ἢ ἡ ἀδελφὸς ἢ υἱεῖς, ἅπαντας, ἢ τὸν κολύοντα κρατεῖν. ἔαν δὲ τούτων μηδεὶς ἢ, κτεῖναι δὲ ἄκων, γνῶσι δὲ οἱ πεντήκοντα καὶ εἴς, οἱ ἐφέται, ἄκοντα κτεῖναι, ἐσέσθων οἱ φράτερες, ἔαν ἐθέλωσι, δέκα· τούτους δὲ οἱ πεντήκοντα καὶ εἴς ἀριστίνδην αἰρείσθων. καὶ οἱ πρότερον κτείναντες ἐν τῷδε τῷ θεσμῷ ἐνεχέσθων.

La priorità della famiglia si riscontra inoltre nella *prorresis* che, nella legge di Draconte, va eseguita da queglii stessi familiari della vittima ai quali spetta la decisione sul perdono:

προειπέν δὲ τοῖ κ-  
τέγαντι ἐν ἀγορᾷ μέχρ' ἀνεφσιότετος καὶ ἀνεφσιό-

e nell'accusa che, oltre ai membri della fratria, vede in azione una più ampia cerchia di parenti che arriva a comprendere i figli dei cugini, il suocero e il genero:

συνδιόκεν  
δὲ κἀνεφσιός καὶ ἀνεφσιὸν παῖδας καὶ γαμβρὸς καὶ πενθερὸς κ-  
αὶ φράτορας.<sup>365</sup>

La legge di Draconte, inoltre, proibisce di uccidere un uomo ἀνδροφόνος che si astiene dal frequentare i mercati di frontiera nonché i giochi e che si tiene lontano dai santuari anfizionici:

ἐὰν δέ τις τ-  
ὸν ἀνδροφόνον κτένει ἔσ' αἴτιος εἰ φόνο, ἀπεχόμενον ἀγορᾶς ἐφο-  
ρίας καὶ ἄθλον καὶ ἱερὸν Ἀμφικτυονικόν, ὡςπερ τὸν Ἀθηναῖον κ-  
τέναντα, ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐνέχεσθαι· διαγιγνώσκειν δὲ τὸς ἐφέτας

Questa clausola è citata anche da Demostene<sup>366</sup>, sull'obbligo dell' ἀνδροφόνος di astenersi da simili frequentazioni, l'oratore più avanti precisa che a costui è vietato prendere parte a tutto ciò cui prendeva parte la vittima quando era in vita<sup>367</sup>.

Muore invendicato, per contro, chi è ucciso a scopo difensivo dopo aver tentato di rubare presso la proprietà di un altro; in altre parole, siamo in presenza di un caso di legittima difesa:

<sup>365</sup> Dem. 43.57: Προειπεῖν τῷ κτείναντι ἐν ἀγορᾷ ἐντὸς ἀνεψιότητος καὶ ἀνεψιοῦ, συνδιώκειν δὲ καὶ ἀνεψιούς καὶ ἀνεψιῶν παῖδας καὶ γαμβρούς καὶ πενθερούς καὶ φράτερας

<sup>366</sup> Dem. 23.37: Ἐὰν δέ τις τὸν ἀνδροφόνον κτείνει ἢ αἴτιος ἢ φόνο, ἀπεχόμενον ἀγορᾶς ἐφορίας καὶ ἄθλων καὶ ἱερῶν Ἀμφικτυονικῶν, ὡςπερ τὸν Ἀθηναῖον κτείναντα, ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐνέχεσθαι, διαγιγνώσκειν δὲ τοὺς ἐφέτας.

<sup>367</sup> Dem. 23.40: ὅσων τῷ παθόντι ζῶντι μετῇν, τούτων εἴργει τὸν δεδρακότα, πρῶτον μὲν τῆς πατρίδος καὶ τῶν ἐν ταύτῃ πάντων καὶ ὁσίων καὶ ἱερῶν, τὴν ἐφορίαν ἀγορὰν ὅρον προσγράψας ἧς εἴργεσθαι φησιν, εἴτα τῶν ἱερῶν τῶν ἐν Ἀμφικτύοσιν· καὶ γὰρ τούτων, εἴπερ ἦν Ἑλλήν ὁ παθὼν, μετῇν αὐτῷ.

ἐὶ. καὶ ἐὰν φέροντα ἔ᾿ ἄγοντα βίαι ἁδίκος εὐθὺς ἀμυνόμενος  
ς κτένει, γεποινὲ τεθνάναι<sup>368</sup>

Sebbene la legge di Draconte impedisca la vendetta privata, la famiglia mantiene ancora un ruolo centrale nelle vicende che fanno seguito ad un assassinio, dal momento che ai parenti spetta la decisione del perdono, l'intimazione, nonché l'accusa. Questo è un chiaro indizio di continuità con il mondo omerico, che è ulteriormente avvalorato dall'esilio come punizione che è costretto a subire il colpevole di omicidio e che trova un diretto antecedente nell'epopea.

È innegabile inoltre che l'importanza, appena messa in luce, del ruolo delle strutture familiari sia un forte limite al potere di controllo da parte della comunità, specie se si pensa ai sistemi di giustizia odierni. Ma è anche vero che l'unico termine di confronto non può che essere con la *polis* degli antichi. Per capire la vera svolta rappresentata dalle leggi di Draconte e la loro importanza nell'evoluzione delle strutture statali è dunque indispensabile un raffronto con le leggi sulla giustizia criminale che conosciamo per l'epoca posteriore (ovvero il IV secolo), adottata come punto di partenza per definire il concetto di *polis* e cittadinanza.

\*\*\*

Secondo quanto afferma Aristotele<sup>369</sup>, ripreso poi da Plutarco<sup>370</sup>, Solone, che abolì i *thesmoi* di Draconte, lasciò intatte le sue leggi sull'omicidio; inoltre, la nostra conoscenza della legge deve molto alle citazioni di Demostene, essendo l'iscrizione gravemente danneggiata. La tradizione letteraria lascia dunque intendere che le leggi sull'omicidio furono fissate da Draconte negli ultimi decenni del VII secolo per rimanere inalterate nel corso del tempo. A ciò si aggiunga che Ruschenbusch ha acutamente osservato che gli *axones* di Solone si conservarono intatti almeno fino al II secolo a. C.<sup>371</sup> sicché è ipotizzabile una lunga conservazione anche per gli *axones* di Draconte<sup>372</sup>.

<sup>368</sup> Cfr. Dem. 23.60: Καὶ ἐὰν φέροντα ἢ ἄγοντα βίᾳ ἁδίκως εὐθὺς ἀμυνόμενος κτείνει, νηποινεὶ τεθνάναι.

<sup>369</sup> Arist. *Ath. Pol.* 7.1.

<sup>370</sup> Plut. *Sol.* 17.1.

<sup>371</sup> RUSCHENBUSCH 1966, 36-38.

<sup>372</sup> GAGARIN 1981a, 22.

Le nostre informazioni su tutto ciò che riguarda i reati di sangue nel IV secolo sono dovute principalmente ad Aristotele<sup>373</sup> e Demostene<sup>374</sup>, dai quali apprendiamo una distinzione tra omicidio volontario (*ek pronoias*), che era giudicato dall'Areopago, involontario (*akousios*) e omicidio legale (*kata tous nomous*) i cui processi si svolgevano rispettivamente presso Palladio e presso il Delfinio; una quarta categoria di omicidi, quella che vedeva protagonisti gli esuli per delitto, era giudicata presso il Freatto<sup>375</sup>. Che la pena per l'omicidio involontario fosse ancora l'esilio ci è testimoniato da Demostene: «Che colui che è stato condannato per omicidio involontario abbandoni il paese entro un termine stabilito, seguendo un percorso prescritto e rimanga in esilio finché non sarà stato perdonato da un parente della vittima» (23.72)<sup>376</sup>.

Ogni accusa, relativa a qualsiasi categoria di omicidio, doveva essere presentata al *basileus*; questi era tenuto inoltre a proclamare l'interdizione degli accusati dalle cerimonie tradizionali in quanto impuri<sup>377</sup>, un compito che la legge di Draconte attribuisce ai parenti della vittima (Il. 20-21). Successivamente il *basileus* avrebbe tenuto tre *prodikasiai* in tre mesi diversi mentre nel quarto mese il *basileus* avrebbe dovuto introdurre (*eisagein*) il processo<sup>378</sup> che sarebbe stato giudicato dalla corte indicata per il tipo di omicidio commesso; le *prodikasiai* erano utili per venire a conoscenza delle principali caratteristiche del caso<sup>379</sup>. L'obbligo di *dikazein*, che è assegnato a lui nella legge di Draconte, è menzionato anche nella procedura di IV secolo<sup>380</sup>. Sebbene questo verbo fosse in genere

<sup>373</sup> Arist. *Ath. Pol.* 57.3.

<sup>374</sup> Dem. 23.65-75.

<sup>375</sup> Arist. *Ath. Pol.* 57.3; Dem. 23.77.

<sup>376</sup> Il termine ἀκούσιος, riferito ad una particolare categoria di omicidio, significa letteralmente “involontario” ed è usato non soltanto da Aristotele (*Ath. Pol.* 57.3; *Pol.* 1300b26) e Demostene (23.71), ma anche da Platone (*Leg.* 865b) e Pausania (1.28.8); esso si trova in opposizione all'omicidio ἐκ προνοίας, letteralmente “premeditato”. Tuttavia, non si trova alcuna menzione negli autori tardi di omicidio μὴ ἐκ προνοίας, quale si riscontra nella legge di Draconte. Sorge dunque il dubbio se quest'ultimo sia da intendere come sinonimo di ἀκούσιος o se rappresenti piuttosto una diversa categoria di omicidio. Riepilogando: in età classica conosciamo casi di omicidio ἐκ προνοίας e ἀκούσιος, mentre all'epoca di Draconte si parla di omicidio μὴ ἐκ προνοίας. Poiché è difficile da credere che una categoria come quest'ultima fosse scomparsa senza lasciare traccia, è verosimile che essa col tempo abbia semplicemente cambiato nome. In altre parole, sembra profilarsi un'equazione del tipo μὴ ἐκ προνοίας = ἀκούσιος; entrambe le espressioni sembrano indicare l'assenza di una intenzionalità e, benché la seconda fosse quella regolarmente in uso in età classica, anche la prima era compresa dagli Ateniesi, come mostrano le citazioni draconiane di Demostene. Sembra pertanto logico vedere in quello attico un sistema giudiziario meno sofisticato rispetto a quello moderno, nel quale non si era ancora sviluppata quell'idea della premeditazione dell'omicidio distinta in quanto tale dalla intenzionalità.

<sup>377</sup> Arist. *Ath. Pol.* 57.2. Altrove apprendiamo che la proclamazione doveva essere fatta dai parenti della vittima (Antiph. 6.42) ma pare che il bando assumeva valore legale soltanto quando fosse stata presentata l'accusa al *basileus* e questi avesse fatto la sua proclamazione (Antiph. 6.36-38; cfr. RHODES 1981, 641)

<sup>378</sup> Antiph. 6.42. Cfr. MACDOWELL 1963, 34-37.

<sup>379</sup> MACDOWELL 1963, 36.

<sup>380</sup> Arist. *Ath. Pol.* 57.4; cfr. anche Lys. 26.12 (καὶ φόνου δίκας δικάζοντα) e Andoc. 1.78.

riferito al magistrato o alla giuria che esprimeva il verdetto, è chiaro che in questo caso il *basileus* agiva come *eisagousa arche*<sup>381</sup>. Si riscontra dunque una certa continuità nelle funzioni del *basileus* nel corso dei secoli, malgrado eventuali compiti aggiuntivi che possono essere comparsi nel corso dei secoli, come quello della proclamazione. Egli doveva stabilire, in definitiva, la corte competente per il caso.

Anche gli Efeti hanno un ruolo nei processi di omicidio in epoca posteriore alla legge di Draconte. Dopo la loro menzione nella discussa iscrizione, e nelle relative citazioni di Demostene, un passo di Polluce ci conferma che essi rimasero in numero di cinquantuno<sup>382</sup>. Si è molto discusso, e polemizzato, sullo sviluppo di questa magistratura in termini numerici, dal momento che altrove si parla di processi giudicati nel Palladio da giurie decisamente più numerose<sup>383</sup>, ma sia tralasciata la questione in quanto non di vitale importanza per i nostri scopi. Un passo di Arpocrazione afferma che: οἱ δικάζοντες τὰς ἐφ' αἵματι κρίσεις ἐπὶ Παλλαδίῳ καὶ ἐπὶ Πρυτανείῳ καὶ ἐπὶ Δελφινίῳ καὶ ἐν Φρεαττοῖ ἐφέται ἐκαλοῦντο<sup>384</sup> e se si accetta la ricostruzione proposta da Kenyon<sup>385</sup> in 57.4 della *Athenaion Politeia* aristotelica, consistente nell'integrazione della lacuna con ταῦτα ἐφέται, così da avere δικάζουσι δ' οἱ λαχόντες ταῦ[τα ἐφέται] πλὴν τῶν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ γιγνομένων, si può vedere in essi una magistratura alla quale erano affidati i processi che avevano luogo nel Palladio, nel Delfinio e nel Freatto.

Gli Efeti dovevano dunque giudicare tutti i processi per omicidio, eccetto quelli per omicidio volontario commessi nei confronti di un ateniese.

Dopo aver osservato i tratti di continuità che caratterizzano le leggi sull'omicidio dal tempo di Draconte al IV secolo, e dopo aver messo in rilievo che il linguaggio tende ad essere fortemente conservativo, come mostrano i riferimenti di Demostene in tribunale, sorge il problema di indagare più a fondo sul diverso significato che alcune affermazioni contenute nella legge di Draconte possano contenere rispetto a quello mostrato dalle citazioni di epoca posteriore.

Fu così che Ruschenbusch non vide nel perdono menzionato da Draconte se non un *Vertrag* stipulato tra i parenti dell'ucciso e l'omicida mediante il pagamento di una *poine*,

---

<sup>381</sup> Cfr. Arist. *Ath. Pol.* 52.3; 57.2 nonché RHODES 1981, 648.

<sup>382</sup> Poll. 8.125.

<sup>383</sup> Isoc. 18.54; Dem. 59.10; per le varie ipotesi sul numero degli efeti in epoca classica: MACDOWELL 1963, 50-51.

<sup>384</sup> Harp. 143.3.

<sup>385</sup> Si rimanda a: RHODES 1981, 646.

mentre in Demostene si tratterà di un vero e proprio atto legale (*Rechtsakt*)<sup>386</sup>. L'esilio di cui sentiamo parlare nell'oratore rappresenterebbe inoltre, stando al Ruschenbusch, una ordinanza penale a tutti gli effetti (*Strafbefehl*), laddove il φεύγειν che si riscontra nella legge di Draconte indicherebbe una fuga dalla faida (*Flucht vor der Fehde*) che soltanto in seguito sarebbe stata interpretata come un essere esiliato a tutti gli effetti (*verbannt werden*); fu soltanto col passare del tempo che l'inquietudine generata da un assassinio passò dall'essere motivo di turbamento per la famiglia della vittima ad essere motivo di turbamento per la comunità intera<sup>387</sup>.

La questione è certamente di primaria importanza in quanto dalla giusta interpretazione del significato dell'esilio nelle diverse epoche dipende la comprensione dell'atteggiamento della coscienza collettiva nei confronti di un omicidio e quindi del problema, che la *polis* si pone, della tutela dei diritti del cittadino. Stando a quanto afferma Ruschenbusch, Draconte rappresenta soltanto una prima fase verso l'affermazione del potere della *polis*, una fase nella quale uno spazio notevole è ancora concesso alla famiglia e ciò si deduce non soltanto dalla sua interpretazione dell'esilio in Draconte ma anche dal fatto che il perdono è frutto, secondo lui, di un accordo su base economica tra i familiari della vittima e l'uccisore.

Se la legge di Draconte sull'omicidio preterintenzionale subì quindi mutamenti comprensibili in relazione all'evoluzione socio-politica ateniese, è anche vero che gli elementi che si conservarono nel corso dei secoli furono consistenti, specie se si pensa al fatto che la pena per gli omicidi involontari rimase la stessa, che le magistrature e i loro compiti rimasero sostanzialmente quelli che erano stati fissati due secoli prima.

Che la terminologia non abbia subito mutamenti, come mostra il fatto che il testo della legge era citato a distanza di secoli, non stupisce: nell'orazione *Contro Teomnesto*, Lisia elenca una serie di citazioni di leggi soloniche che contengono vocaboli arcaici e che sono interpretate diversamente nel tempo<sup>388</sup>. Dinanzi alla natura conservativa delle leggi greche è più opportuno parlare quindi di aggiustamenti alle leggi, piuttosto che di modifiche vere e proprie. Della tendenza degli Ateniesi a mantenere le loro leggi fa fede Demostene: «Chiunque, magistrato o privato cittadino, causerà la soppressione o l'alterazione di questa legge, sarà colpito da *atimia*, lui, i suoi figli ed i suoi beni»<sup>389</sup>.

---

<sup>386</sup> RUSCHENBUSCH 1960, 137.

<sup>387</sup> RUSCHENBUSCH 1960, 146-147.

<sup>388</sup> Lys. 10.16-20.

<sup>389</sup> Dem. 23.62.

Comunque si interpreti il significato della legge di Draconte, e quindi l'evoluzione che essa ebbe nel corso del tempo, c'è un punto, centrale per il nostro tema, che non dipende dalla problematica discussa in precedenza: il potere che la comunità si arroga per la prima volta sui reati di sangue, attraverso l'*archon basileus* e i cinquantuno Efeti che costituiscono il primo esempio di una magistratura nota specificamente per questo tipo di reati. È vero quanto sostiene Ruschenbusch, ovvero che il rapporto tra le istituzioni della *polis* e la famiglia cambiò col passare del tempo, dando un diverso significato al contenuto della legge, ma è pur vero che la comunità di Draconte stabilì delle magistrature nonché delle leggi che erano destinate a rimanere sostanzialmente immutate, ponendo così una base essenziale.

Ma per ben comprendere i motivi che sono alla base della legislazione di Draconte sui reati di sangue, è fondamentale un riferimento agli eventi storici immediatamente precedenti.

\*\*\*

È opinione corrente vedere nella suddetta legislazione la conseguenza diretta dell'eccidio dei ciloniani, in seguito al fallito tentativo del campione olimpico di diventare tiranno della città<sup>390</sup>. Malgrado l'assenza di qualsiasi esplicita affermazione delle fonti che colleghi i due eventi, il breve lasso di tempo che intercorre fra essi<sup>391</sup> rende l'ipotesi plausibile.

Alcuni recenti contributi di Gagarin<sup>392</sup> hanno messo in discussione questa teoria ormai radicata da tempo e hanno indotto senz'altro a vedere in maniera differente la connessione dei due episodi; la posizione dello studioso merita pertanto di essere presa in considerazione.

Oltre alla già menzionata assenza di riferimenti letterari in merito a tale connessione, Gagarin osserva che la legge di Draconte, in quanto riguardante l'omicidio preterintenzionale, non può riferirsi all'eccidio dei ciloniani e che non c'è in essa menzione di omicidi commessi in modo sacrilego, quale era il caso del delitto compiuto dagli Alcmeonidi. Il motivo per cui ha origine la legge di Draconte non differisce, secondo lui,

---

<sup>390</sup> STROUD 1968, 70-74; in particolare n. 33 con le indicazioni bibliografiche relative agli studi precedenti.

<sup>391</sup> L'episodio dei ciloniani va datato circa una decina d'anni prima della legge di Draconte (STROUD 1968, 66 n. 7).

<sup>392</sup> GAGARIN 2005, 3-17; GAGARIN 2008, 93-109.



dai motivi che hanno condotto alla nascita delle altre leggi nella Grecia arcaica: una comunità divenuta più grande, grazie all'incremento demografico e all'unione di più villaggi in precedenza separati (il sinecismo attico) ha reso inadeguate le vecchie *themistes* omeriche che potevano essere tramandate oralmente grazie alla loro semplicità, la quale però, a causa appunto della mancanza di dettagli, era spesso causa di conflitti<sup>393</sup>. Malgrado questo rapporto tra legge e tradizione orale sia stato messo in discussione<sup>394</sup>, le osservazioni con le quali Gagarin separa la legge di Draconte dal precedente dei ciloniani sono del tutto giustificate. Un elemento si rivela a favore di questa ipotesi: prima dell'arrivo di Epimenide ad Atene, gli Alcmeonidi subirono un processo per il crimine commesso<sup>395</sup>. Tale processo è posteriore alla legge di Draconte ed è condotto secondo modalità diverse rispetto a quelle da essa previste: la corte non vede la presenza di Efeti ma è composta da trecento uomini scelti *aristinden* con a capo Mirone di Flia; si tratta dunque di un tribunale speciale, e proprio per questo motivo durante il periodo dell'amnistia soloniana gli Alcmeonidi potranno rientrare in patria<sup>396</sup>. Non ci aspetteremmo una situazione del genere se la legge fosse stata elaborata pensando unicamente al precedente dei ciloniani.

Tuttavia, l'uccisione da parte degli Alcmeonidi degli uomini al seguito di Cilone non poté che aver alimentato il desiderio di vendetta dei parenti delle vittime. E proprio la repressione, insita nella legge di Draconte, della vendetta familiare mediante un'azione della comunità ci dà l'idea del rapporto tra i due eventi: i conflitti che si creavano all'interno della società, generati dalla vendetta, costituivano una seria minaccia per l'esistenza della comunità e per questo motivo, verosimilmente, la comunità medesima si assunse l'onere della condanna, abolendo la vendetta privata. Quando mise per iscritto la sua legge, Draconte pensava probabilmente *anche* ai ciloniani, ma non soltanto. Draconte ha abolito la vendetta privata anche se, a causa dell'atto sacrilego degli Alcmeonidi, il processo nei confronti di questi sarà svolto secondo canoni diversi da quelli stabiliti dal legislatore. In questo modo si trova la risposta ai motivi per i quali Gagarin ha separato i due eventi, che possono così non essere necessariamente scissi del tutto<sup>397</sup>.

---

<sup>393</sup> Sulla genericità con la quale Gagarin interpreta le *themistes* cfr. le riflessioni nel cap. precedente.

<sup>394</sup> CANTARELLA 2007, 19-22.

<sup>395</sup> Arist. *Ath Pol.* 1; Plut. *Sol.* 12.3-4.

<sup>396</sup> Plut. *Sol.* 19.4.

<sup>397</sup> Cfr. SCIACCHITANO 2011, 299-300.

Ma per meglio chiarire quale tipo di scontro si originò all'interno della società ateniese sul finire del settimo secolo bisogna affidarsi a quanto tramandato dalla tradizione letteraria.

Le fonti cronologicamente più vicine all'evento sono le testimonianze di Erodoto<sup>398</sup> e Tucidide<sup>399</sup>. Abbastanza scarno, il racconto dello storico di Alicarnasso si limita a riferirci che il vincitore dei giochi olimpici, dopo essersi procurato un gruppo di coetanei, non riuscendo ad impadronirsi dell'Acropoli per diventare tiranno, si sedette come supplice presso la statua della dea. I pritani dei naucrari li fecero alzare (*Toutous anistasi*: Erodoto usa adesso il plurale, riferendosi quindi a Cilone e agli uomini al suo seguito) e, sebbene li avessero ritenuti passibili di punizione eccetto la morte, li uccisero. L'uccisione, stando ad Erodoto riguarda quindi sia Cilone sia i suoi compagni.

La *heiaireie*, termine con il quale Erodoto definisce il gruppo dei ciloniani massacrati, è una «Kameradschaft» formatasi all'interno della nobiltà e costituita da giovani aristocratici che si confrontavano negli agoni sportivi e che disprezzavano fortemente i *kakoi*<sup>400</sup>.

Molto più articolato il racconto di Tucidide: Cilone è presentato non soltanto come *Olympionikes* (come già in Erodoto), ma è definito anche *eugenes* e *dynatos* oltre ad essere presentato come il suocero del tiranno di Megara, Teagene. La sua azione altro non è se non la conseguenza di un responso oracolare e più dovizia di particolari, rispetto ad Erodoto, si riscontra nella descrizione del modo in cui il colpo di stato è bloccato. Ma, e qui è la grossa differenza, Cilone e suo fratello se la svignano, mentre gli altri (che non possono essere se non *oi meta tou Kylonos* di cui si parla nel paragrafo precedente) si siedono in atteggiamento di supplici presso l'altare sito nell'acropoli e poi saranno uccisi.

In Tucidide dunque, a differenza che in Erodoto, Cilone non è tra le vittime e la versione di Plutarco afferma che l'arconte Megacle e gli altri arconti uccidono *tous synomotas tou Kylonos*<sup>401</sup>.

Chi sono dunque le vittime del sacrilegio degli Alcmeonidi e quale tipo di scontro sociale è derivato da questo massacro?

I *synomotai* di cui parla Plutarco rappresentano sostanzialmente dei compagni di eteria<sup>402</sup> come in Erodoto nonché in Tucidide, dove *oi meta tou Kylonos* (1.126.9) indica un

---

<sup>398</sup> Hdt. 5.71.

<sup>399</sup> Thuc. 1.126.3-12.

<sup>400</sup> BERVE 1967, I 41.

<sup>401</sup> Plut. *Sol.* 12.1.

<sup>402</sup> Cfr. il commento di Pirricilli in MANFREDINI - PICCIRILLI 1977, 152.

gruppo eterico<sup>403</sup>. Lo storico di Atene definisce altrove *philoï* (1.126.5) i compagni di Cilone e, anche in questo caso, si tratta più precisamente di compagni di eteria<sup>404</sup>. Espressioni simili si trovano anche in Eraclide<sup>405</sup> e negli scolii agli *Equites*<sup>406</sup>.

Il gruppo di Cilone era formato da giovani della nobiltà attica, uniti da un'amicizia che non era solo alleanza politica, ma anche comunanza di ideali e di tipo di vita<sup>407</sup>; pertanto, ad essere massacrati (si escludano o meno Cilone e suo fratello) furono elementi provenienti da diverse famiglie nobili e questo causò una profonda spaccatura sociale, in seno alla società ateniese, tra la potentissima famiglia degli Alcmeonidi, che aveva compiuto la strage, e diverse altre famiglie nobili, intenzionate a vendicare i loro membri, uccisi rinnegando la protezione della dea.

I parenti dei ciloniani non potevano dunque che essere interessati ad una vendetta di sangue per fare giustizia dei propri parenti trucidati ma, così facendo, si crearono tutti i presupposti per una guerra intestina. Protagonisti di tale scontro sarebbero stati il potentissimo clan degli Alcmeonidi, autore del sacrilegio, e i parenti dei nobili ciloniani.

Questa realtà ricorda un caso, precedentemente discusso, presente nell'*Odissea*: l'uccisione dell'*erma poleos* da parte di Odisseo e Telemaco, che suscita il desiderio di vendetta delle vittime e porta allo scontro delle famiglie più in vista all'interno della comunità<sup>408</sup>. Una situazione grossolanamente simile dunque a quella che si riscontra ad Atene sul finire del settimo secolo. Si è visto che, nello scontro descritto nell'*Odissea*, saranno coinvolti ampi strati della popolazione estranei ad interessi di rivendicazione personale, sicché è da supporre che anche quanto verificatosi ad Atene abbia avuto ripercussioni sul resto della popolazione ma l'esito, come vedremo, sarà diverso.

Non siamo sufficientemente informati sugli avvenimenti intercorsi nel lasso di tempo tra l'uccisione degli uomini al seguito di Cilone e la stesura della legge di Draconte, cosicché non ci è dato conoscere i particolari della vendetta richiesta dai familiari delle vittime e la difesa opposta dagli Alcmeonidi. Quel che è certo è che protagonisti dello scontro furono diverse famiglie tra quelle socialmente più in vista e ciò rischiava di trasformarsi in una grande guerra interna i cui effetti negativi sarebbero stati avvertiti da tutta la comunità.

---

<sup>403</sup> CALHOUN 1913, 7; SARTORI 1957, 30.

<sup>404</sup> EERNSAMAN 1932, 97.

<sup>405</sup> Fr. 143. 1.2 Gigon.

<sup>406</sup> Schol. Ar. Eq. 445 (*oi philoi tou Kylonos*).

<sup>407</sup> GHINATTI 1970, 16.

<sup>408</sup> Hom. *Od.* 23.121; 24.426 sgg.

Fu così che un legislatore di nome Draconte, la cui posizione all'interno delle autorità politiche ateniesi è oggi tutt'altro che certa<sup>409</sup>, mise per iscritto, molto probabilmente riprendendo in parte consuetudini già consolidate in ambiente ateniese<sup>410</sup>, delle leggi che, riservando alla *polis* la punizione del colpevole sottraendola alla vendetta privata, evitavano guerre intestine che sarebbero state fatali per il destino di tutti i membri della comunità.

Ma quale parte della popolazione supportò la legge di Draconte? È stato giustamente osservato che i nobili parenti dei ciloniani uccisi, vedendo repressi i loro desideri di vendetta, potevano guardare con ben poca simpatia ad un simile provvedimento e gli Alcmeonidi non erano certamente, in questo momento, in una posizione tale da poter imporre a tutti gli Ateniesi un codice di leggi scritte; il supporto dunque non poté che provenire da ambienti contrari agli Alcmeonidi e ai Ciloniani e anche da quella parte della comunità non aristocratica<sup>411</sup>.

Il significato di un tale cambiamento si può spiegare in questo modo: il coinvolgimento della comunità omerica nei delitti di sangue si nota esclusivamente nel momento in cui tali delitti sembrano costituire una minaccia per la comunità. Quando ad Atene si prospettò la possibilità di un conflitto che, non soltanto avrebbe visto in azione uomini al vertice della società, ma che si segnalava per le numerose famiglie coinvolte, la comunità avvertì tutto il pericolo insito in una tale situazione e capì che non poteva stare a guardare. Doveva intervenire perché a rischio era la sua stessa esistenza.

Concludendo: in quale misura la legge di Draconte contribuì alla affermazione della tutela dei diritti del cittadino?

Un enorme passo avanti è rappresentato certamente dalla distinzione, operata dal legislatore, tra omicidio volontario, preterintenzionale e giustificato. Il che significa quel superamento dell'idea di una oggettività della colpa a favore della soggettività del colpevole<sup>412</sup>.

Inoltre, discutendo precedentemente alcune clausole contenute nella legge di Draconte, si è visto che il significato che hanno in essa l'esilio e il perdono rende tutte le vicende che fanno seguito ad un omicidio nell'Atene del finire del VII secolo piuttosto simili a quelle

---

<sup>409</sup> Per le ipotesi relative ai poteri di Draconte si veda STROUD 1968, 74-75.

<sup>410</sup> GAGARIN 1981a, 19: «Of course we have no way of knowing how much of Drakon's law was actually created by him.....presumably he must have drawn on traditional customs to some extent, and even if we cannot say in precisely what way the treatment of homicide in Athens before Drakon was similar to what we find in the epics, the elements of the epic system form at least a plausible background for the provision of Drakon's law».

<sup>411</sup> STROUD 1968, 70-71.

<sup>412</sup> MELE 1999, 75.

della realtà omerica. In seguito, la trasformazione dell'esilio in bando ufficiale e il perdono inteso come atto di clemenza privata piuttosto che come accordo tra familiari della vittima e uccisore, rappresentano una più evoluta coscienza comunitaria che si interessa sempre più dei suoi singoli membri, riducendo gli interessi delle singole famiglie. Qualcosa in più può essere detto: il diritto di denuncia e di persecuzione, che nella legge di Draconte appartiene ai familiari della vittima, non subirà sostanziali modificazioni col passare del tempo: tre discorsi di Andocide, in cui il processo per omicidio è intrapreso dal figlio della vittima (1), dal padre (3) e dal fratello (6) ne sono testimonianza. Solone ha esteso il diritto di accusa a chi volesse<sup>413</sup>, ma non nelle faccende riguardanti l'omicidio, le cui leggi precedenti di Draconte egli lasciò invariate<sup>414</sup>. Tuttavia, sottolinea MacDowell, un'affermazione di Demostene<sup>415</sup> lascia intendere che, se a coloro i quali erano estranei alla cerchia dei parenti della vittima non era imposto di iniziare un processo, ciò non significa che fosse loro vietato<sup>416</sup>. A giudicare da ciò, è da supporre che anche la possibilità di intentare processo per omicidio sia stata allargata nel corso del tempo a gente non appartenente alla cerchia dei familiari della vittima. Anche in questo caso, dunque, la famiglia vide, sia pure in minima parte, diminuire quell'importanza che deteneva un tempo nelle faccende relative ai reati di sangue.

Non si deve dare però troppo peso a questi elementi: il ruolo della famiglia in faccende del tipo di quelle descritte in precedenza rimase tuttavia centrale e bisognerà pure adattarsi ad un'idea di *polis*/Stato diversa da quella odierna in cui il *clan* familiare ha sempre detenuto prerogative oggi impensabili.

Una volta messi in luce gli elementi di continuità tra il mondo omerico e quello ateniese degli ultimi decenni del VII secolo, è il caso di insistere su quelli di rottura che paiono nondimeno notevoli.

Distinzione tra omicidio volontario, involontario e giustificato, magistrature apposite per la punizione dei reati, una procedura ben definita per la conduzione del processo e la tutela dell'esule che si astiene dalla frequentazione dei luoghi sacri costituiscono un apparato troppo sofisticato per essere la diretta continuazione del mondo omerico che ignora tutti questi elementi.

---

<sup>413</sup> Arist. *Ath. Pol.* 9.1.

<sup>414</sup> Arist. *Ath. Pol.* 7.1.

<sup>415</sup> Dem. 47.70: οὐδὲ γὰρ ἐν τῷ νόμῳ ἔστι σοι· οὐ γάρ ἐστιν ἐν γένει σοι ἡ ἄνθρωπος, οὐδὲ θεράπεινα, ἐξ ὧν σὺ λέγεις.

<sup>416</sup> MACDOWELL 1963, 19.

Ma per meglio capire la differenza tra le due realtà, ritorniamo sul paragone tra i due casi di omicidio visti in precedenza. Nell'*Odissea*, gli uditori del discorso di Eupite si dividono, schierandosi con una delle due parti in lotta (24.463-66). Atena si rivolge a Zeus chiedendogli cosa ha in mente e il Cronide risponderà a sua volta: «Figlia mia, perché di questo mi domandi e mi interroghi? Un tale piano non lo hai meditato tu stessa, che Odisseo, tornando, punisca quegli uomini? Fa' come credi, ma voglio dirti come sarebbe opportuno. Ora che il nobile Odisseo ha punito i pretendenti, sia stretto un patto ideale: egli regni per sempre e noi favoriamo l'oblio del massacro di figli e fratelli, sì che come un tempo si vogliano bene a vicenda e ridondino pace e ricchezza» (24.478-86). Quanto dice Zeus si pone in contrasto la norma, tipica del mondo omerico, consistente nella vendetta, la quale è sostituita da un ordine, garantito dagli dei e fondato sul diritto e sulla legge; insomma una prima evoluzione verso una norma statale<sup>417</sup>. Atena si rivolge dunque a Odisseo chiedendogli di porre termine alla guerra per non far irritare Zeus (542-44) e il poema si conclude con il patto giurato stipulato dalla dea per i due partiti (546-48).

La comunità ha bisogno della pace, i partiti sono costretti a riappacificarsi e a mettere in secondo piano i rancori reciproci, poiché la pace sola può salvare la comunità, pace che è in questo caso imposta dagli dei. Ciononostante, la riappacificazione rimane utopistica, in quanto frutto dell'intervento divino; in altre parole, essa, ai tempi di Omero, è tutt'altro che scontata.

Se dunque nell'*Odissea* si nota una frattura sociale che, trasformandosi in una guerra, avrebbe avuto effetti disastrosi per la comunità stessa, salvo poi essere risolta dall'artificio poetico, la comunità ateniese, grazie a strutture istituzionali più consolidate rispetto a quelle proprie della comunità omerica, riuscirà ad imporsi sottoponendo gli interessi dei singoli a quelli della collettività. E questo è indubbiamente il portato di tempi nuovi.

Ma tutto ciò deve essere meglio precisato. Precedentemente si sono messi in luce alcuni momenti dell'evoluzione giudiziaria ateniese, rispetto alla realtà omerico-esiodea, avvenuti nel VII secolo, prima che fosse stesa la legge di Draconte: uno di questi è la costrizione del colpevole a presentarsi in giudizio, assente nell'epica arcaica ma riscontrabile già con il processo, poi non avvenuto, promesso ai ciloniani prima del massacro degli stessi; secondariamente, la nascita delle prime magistrature, intese come cariche istituzionalizzate da parte della comunità e detentrici del potere giudiziario. Tale è il caso dei Tesmoteti nonché della magistratura chiave per comprendere le leggi ateniesi sull'omicidio, cioè gli

---

<sup>417</sup> Cfr. il commento di A. Heubeck in FERNÁNDEZ-GALIANO – HEUBECK – PRIVITERA 1986, 195.

Efeti, sulle cui origini non siamo in grado di dire l'ultima parola ma che, malgrado un passo di Polluce ne riporti l'istituzione proprio a Draconte<sup>418</sup>, pare preesistessero alla legge di che va sotto il nome di questi<sup>419</sup>. La nascita delle magistrature non può scindersi dall'evoluzione delle dimensioni della comunità la quale, una volta divenuta più grande, vede aumentare i conflitti all'interno di essa, e dunque i casi di omicidio. I *basileis* detentori di *themistes* del mondo omerico-esiodeo, i *gerontes* dell'*Iliade* e l'*aner* dell'*Odissea* non sono più sufficienti; è adesso necessario un maggior numero di autorità, ovvero delle cariche politiche per far fronte alla moltitudine dei casi. Ciò è evidente nella legge di Draconte la quale assegna agli Efeti e ai *Basileis* la conduzione dei processi esclusivamente per i casi di omicidio preterintenzionale, impone loro una procedura ben precisa, riconoscendogli un potere di decisione assoluto che non è condizionato da chi assiste al processo, come avveniva spesso nel mondo rappresentatoci dall'epica arcaica. Questa evoluzione, già osservata a proposito della istituzione dei Tesmoteti, ha inciso non poco nel processo evolutivo che ha condotto alla legge di Draconte.

Recenti lavori dell'autorevole Gagarin<sup>420</sup> hanno messo magistralmente in luce le radici omeriche della legge di Draconte. Lo studioso si è rivelato inoltre abile nel rintracciare indizi di continuità tra le *themistes* conosciute dall'*Iliade* e dall'*Odissea* e i provvedimenti stabiliti nella suddetta legge. La relativa vicinanza cronologica tra la messa per iscritto dei poemi, presumibilmente databile al 700<sup>421</sup>, e l'epoca di Draconte, posteriore di circa otto decenni, avvalorano le sue conclusioni. Ed è interessante tuttavia notare, dinanzi a simili elementi di continuità, la differenza che le due realtà, quella omerica da una parte e quella draconiana dall'altra, presentano in termini di evoluzione politica: dalla comunità prestatale omerica alla comunità ateniese degli ultimi decenni del VII secolo che ha compiuto i primi passi verso l'affermazione statale e si che presenta quindi come un organismo politicamente più evoluto.

La distinzione tra omicidio volontario e preterintenzionale, oltre a segnare una tappa decisiva nel progresso dell'umanità civile rappresenta un passo fondamentale verso la tutela dei diritti del cittadino. La persecuzione del reato e la condanna nascono dall'esigenza di eliminare l'autotutela e i danni che essa provocava, derivanti dall'arbitrarietà della

<sup>418</sup> Poll. 8.25 (ἐφέται τὸν μὲν ἀριθμὸν εἰς καὶ πεντήκοντα, Δράκων δ' αὐτοὺς κατέστησεν ἀριστίνδην αἰρεθέντας).

<sup>419</sup> GAGARIN 2007, 10; DE SANCTIS 1912, 291-222.

<sup>420</sup> GAGARIN 2007, 3-22; GAGARIN 2008, 93-109.

<sup>421</sup> GAGARIN 2008, 13.

decisione della colpevolezza, dall'arbitrarietà della pena, della condotta del colpevole come di quella dei suoi persecutori; tutto in nome della pace sociale.

Ma soprattutto: il capitolo precedente ha messo in luce che il problema della tutela dei diritti sulla persona si innestava, in epoca omerico-esiodea, soltanto nel caso in cui ciò aveva conseguenze che riguardavano l'intera comunità. L'aumento delle faide in seguito agli omicidi, dovuto all'accrescersi della comunità nel corso del VII secolo, non poté che aumentare i motivi di tensione all'interno di essa, portando ad una sempre maggiore coincidenza del problema del singolo con quello della comunità.

Ma vi è di più. Omero e soprattutto Esiodo vedevano inoltre, in modo superstizioso, l'intervento degli dei con funzione punitiva contro le azioni ingiuste degli uomini e talvolta anche nella risoluzione dei conflitti tra di essi, come nel caso di Zeus e Atena che mettono pace tra Odisseo e i pretendenti. A tal riguardo, Draconte attesta il passaggio dall'intervento divino che vediamo all'opera nell'*Odissea* verso una dimensione più "laica" dove vi è l'intervento della *polis*, agevolato certamente dall'evolversi della sua dimensione istituzionale e soprattutto dal moltiplicarsi dei motivi di tensione all'interno di essa per le cause suesposte (si tratta certamente di due fattori concatenati). In altre parole, le punizioni degli dei iniziano a trasformarsi adesso in mali concreti e all'utopistico intervento divino comincia a sostituirsi la razionalità delle leggi della *polis*.

Ai tempi di Draconte il problema non è più soltanto quello di mettere pace tra due fazioni (Alcmeonidi e ciloniani) ma anche quello di prevenire il riproporsi di situazioni del genere tra i membri di tutta quanta la comunità.

Con la legge di Draconte si crea una rottura degli automatismi di solidarietà all'interno della famiglia. Si tratta, indubitabilmente, di una premessa per sviluppi futuri.



## 4.

### SOLONE E LE RIFORME GIUDIZIARIE

Un passo decisivo nel processo di articolazione dei poteri giudiziari e di affermazione della tutela dei diritti del cittadino è costituito senza dubbio dalle riforme di Solone, arconte ateniese nell'anno 594/3. Sono tre, a nostro avviso, i punti dell'azione del legislatore più importanti al riguardo sui quali appare opportuno concentrare l'attenzione:

- la liberazione dei cittadini divenuti schiavi per debiti e la conseguente proibizione di tale forma di schiavizzazione per il futuro;
- la *ephexis eis to dikasterion* che ha aperto ai ceti inferiori del *demos* la via verso la partecipazione all'amministrazione della giustizia;
- la possibilità, concessa a tutti i cittadini, di *timorein hyper ton adikoumenon* e dunque di dar vita a determinate azioni legali in difesa di chi avesse subito un torto.

Si tratta di provvedimenti di fondamentale importanza per la storia politico-sociale della Grecia arcaica e la loro emanazione costituì la reazione alla condizione di instabilità nella quale si trovava la comunità ateniese sul finire del VII sec.

Al momento della nomina di Solone all'arcontato, la *Athenaion Politeia* ci presenta una situazione dominata da una *stasis* che vede opporsi due gruppi: i notabili (*gnorimoi*) da un lato e la massa (*plethos*, *demos*) dall'altro<sup>422</sup>; tale dicotomia non può che farsi sentire anche in campo politico, dal momento che la *politeia* è *oligarchie*, ed economico, poiché tutta la terra è nelle mani di pochi ricchi (*plousioi*) e i poveri (*penetes*) lavorano i loro possedimenti. I prestiti, inoltre, avvengono con ipoteca sulla persona, conducendo quindi alla schiavizzazione di coloro i quali non hanno estinto il debito<sup>423</sup>. Il *demos* ateniese non è dunque nettamente separato dalla popolazione schiavile se un suo membro (anche se il

---

<sup>422</sup> Arist. *Ath. Pol.* 2.1: Μετὰ δὲ ταῦτα συνέβη στασιάζειν τοὺς τε γνωρίμους καὶ τὸ πλῆθος πολλὸν χρόνον [τὸν δῆμον]: sulle diverse interpretazioni di τὸν δῆμον in questa posizione: RHODES 1981, 89 il quale sostiene che esso, termine usato solitamente per indicare la massa del popolo, è stato qui aggiunto accanto a *plethos* utilizzato per questo scopo. La contrapposizione tra *gnorimoi* e *demos* (o *plethos*) è frequente nella *Athenaion Politeia*: cfr. 23.2-3 dove sono elencati i vari *prostatai tou demou* succedutisi storicamente e gli avversari del *demos*, oltre che *gnorimoi*, sono chiamati *eugeneis*, *euporoi*, *epiphaneis*. Si tratta dunque di una suddivisione interna al corpo civico, parte della quale è costituita dal *demos* che Aristotele distingue dai *gnorimoi*.

<sup>423</sup> Arist. *Ath. Pol.* 2.2.

riferimento è chiaramente agli strati più indigenti della popolazione) può essere ridotto al rango di schiavo.

Le parole con cui la *Athenaion Politeia* conclude la descrizione della *stasis* ad Atene prima dell'arcontato di Solone riassumono bene il quadro della situazione: riferendosi ai *polloi* (i "molti" che si contrappongono agli *oligoí*) si dice che questi, sebbene per loro la schiavitù fosse la cosa più dura e terribile, «ciò nondimeno avevano anche molti altri motivi per lagnarsi: infatti, ad essere sinceri, non avevano alcuna parte in nulla».<sup>424</sup> S'intende dunque bene come costoro, oltre che poveri e a rischio di schiavizzazione, fossero anche esclusi dalla vita politica e quindi dall'amministrazione della giustizia.

Molto di quanto ci trasmette il trattato è desunto dall'opera poetica dello stesso Solone, il quale ha piena coscienza delle cattive condizioni in cui si trova la sua *polis* e nei suoi versi esprime tutto il suo dolore<sup>425</sup>:

So bene, e nel mio cuore c'è il dolore,  
vedendo la più antica terra della Ionia  
assassinata (*kainomenen*)<sup>426</sup>

Questo frammento ci è tramandato da un passo della *Athenaion Politeia* (5.2) in cui l'autore, affrontando il problema della contrapposizione *oligoí* - *polloi* e dell'asservimento dei secondi ai primi, presenta la nomina di Solone ad arconte con funzione di *diallaktes*, intento a contrastare entrambi i partiti nel loro interesse.

Le lagnanze di Solone sono chiare come non mai in un altro frammento:

Ma sono i cittadini (*astoi*) stessi che per la loro stoltezza  
proni alle ricchezze, vogliono distruggere una grande città,  
e la mente ingiusta dei capi del popolo (*demou hegemonon*), a cui è preparato  
che soffrano molti dolori per la loro grave arroganza:  
infatti non sanno contenere la loro insolenza, e nemmeno  
gestire con ordine le gioie del banchetto, che sono lì pronte.

\*

arricchiscono sedotti da azioni ingiuste

---

<sup>424</sup> Arist. *Ath. Pol.* 2.3.

<sup>425</sup> Arist. *Ath. Pol.* 5.2 = Sol. fr. 4.

<sup>426</sup> È incerto se nel testo si debba leggere *kainomenen* oppure *klinomenen*; per le varie ipotesi si veda: RHODES 1981, 122-123.

\*

senza rispettare minimamente né i beni sacri né i pubblici  
rubano razziando chi da una parte chi dall'altra<sup>427</sup>

Ad essere messi sotto accusa in questo passo sono gli *astoi*, che indicano verosimilmente l'intero *demos* colpevole di avidità e in cui anche chi è povero segue l'esempio di chi è ricco<sup>428</sup> nonché gli *hegemones demou* che compiono razzie ai danni dei beni pubblici e sacri. Solone è sicuro delle conseguenze negative di tutto ciò e sa che gli esiti saranno due: schiavitù e guerra civile:

Questo sta arrivando, ormai, come piaga inevitabile per tutta la città,  
e in un attimo essa è caduta nella malvagia schiavitù (*kaken doulosynen*),  
che desta la sedizione civile e la guerra sopita,  
quella che distrugge la giovinezza amabile di molti<sup>429</sup>

La *kake doulosyne* di cui si parla in questi versi potrebbe riferirsi alla condizione dei singoli cittadini che divengono schiavi dei potenti ma, poiché Solone fa riferimento alla «piaga inevitabile» che colpisce tutta quanta la *polis*, è probabile che egli si riferisca più in generale alla schiavitù a cui gli *oligoí* costringono i *polloi*, escludendoli dalla partecipazione alla vita politica ed alimentando così la sedizione civile<sup>430</sup>. Del resto anche Aristotele nella *Politica* sosterrà che, se escluso dalla partecipazione al governo, il *demos* diviene *doulos* nonché *polemios*<sup>431</sup>.

In questi versi soloniani si vede una *élite* che è responsabile di pesanti ingiustizie; essa ha un potere di dominio nei confronti del resto della comunità. Ciò le consente di agire sulla spinta di motivazioni personali e tutto ciò si traduce in nocive *staseis* all'interno della comunità.

Solone, malgrado la sua fiducia nell'intervento divino che impedirà che la città perisca (3.1-4), avverte con grande preoccupazione gli effetti negativi che alla *polis* deriveranno da ciò, dal momento che forte è il rischio che la situazione degeneri nella tirannide:

---

<sup>427</sup> Sol. fr. 3.5-13.

<sup>428</sup> STAHL 1992, 388.

<sup>429</sup> Sol. fr. 3.17-20.

<sup>430</sup> Così la Noussia in FANTUZZI – MAEHLER - NOUSSIA 2001, 250.

<sup>431</sup> Arist. *Pol.* 1274a15-18.

la città perisce per opera dei potenti e il popolo è caduto  
nella schiavitù di un monarca, per ignoranza.  
Se si è innalzato qualcuno troppo, non è facile contenerlo,  
dopo: ormai bisogna considerare attentamente ogni cosa.<sup>432</sup>

Il pericolo della tirannide non riguarda soltanto la parte non aristocratica della popolazione, ma anche e soprattutto la fascia nobile, che si vedrebbe così privata del potere. Anche per questo motivo Solone esorta entrambi i partiti a troncare la contesa.

Ma ritorniamo alla contrapposizione tra nobili e non nobili. Quegli *oligoi* che abbiamo visto essere detentori del potere nell'Atene presoloniana svolgevano le mansioni politiche in primo luogo attraverso le *archai*, magistrature diremmo oggi, le cui più importanti erano nove. Esse erano costituite dall'arconte eponimo, dall'arconte *basileus* e dall'arconte polemarcho, oltre che dai sei Tesmoteti dei quali si è già discusso nel capitolo precedente. E l'elezione di queste cariche avveniva, ci informa Aristotele, *aristinden kai ploutinden* (*Ath. Pol.* 3.1). Affiancava tali magistrature il consiglio dell'Areopago il quale, stando sempre ad Aristotele, aveva la funzione di custodire le leggi (*diaterein tous nomous*), amministrava gli affari più numerosi e più importanti della città, puniva e multava coloro che commettevano un'infrazione<sup>433</sup>. Oltre ad esercitare la *nomophylakia*, esso sorvegliava i magistrati, affinché questi agissero *kata tous nomous*; all'Areopago era possibile presentare una denuncia da parte di chi avesse subito un'ingiustizia dimostrando contro quale legge fosse stato commesso il torto (*Ath. Pol.* 4.4). L'Areopago era probabilmente l'erede dell'antica *Gerousia* regia; il suo potere aumentò parallelamente al diminuire di quello regale ed esso, che era solito dare consigli al re, mantenne probabilmente questa funzione nei confronti dei magistrati<sup>434</sup>. L'Areopago era composto da ex arconti, dunque anche per accedere a questo consiglio erano necessari requisiti che si basavano sul sangue e sulla ricchezza<sup>435</sup>.

Tale è dunque il contesto in cui si innesta l'azione riformatrice soloniana. Le istituzioni della *polis*, essendo appannaggio degli *oligoi*, tendono ad escludere i *polloi* i quali, a loro

---

<sup>432</sup> Sol. fr. 12.3-6.

<sup>433</sup> Malgrado queste siano le prime informazioni che la *Athenaion Politeia* ci riporta a proposito dell'Areopago, data la grande importanza che questo organo rivestiva nelle discussioni di IV secolo, in quanto simbolo del passato più che del presente, è agevole da credere che la parte iniziale, perduta, del trattato descrivesse quando e con quali funzioni esso fu creato (RHODES 1981, 107).

<sup>434</sup> RHODES 1981, 106-107. L'opinione, riferita da Plutarco, di molti che sostenevano che esso fosse stato creato da Solone (*Sol.* 19.3) era rigettata dallo stesso biografo di Coronea (*Sol.* 19.4-5) in quanto la legge soloniana sull'amnistia escludeva coloro i quali erano stati condannati proprio da questo organo.

<sup>435</sup> Plut. *Sol.* 19.1; Poll. 8.118; Arist. *Ath. Pol.* 60.3; Dem. 24.22.

volta, sono inoltre esposti al pericolo della schiavitù<sup>436</sup>. A porre rimedio a tale soluzione, tutelandone i diritti, sarà Solone.

#### *4.1 La liberazione dei cittadini precedentemente resi schiavi e la loro tutela*

Il programma soloniano volto a far fronte alla schiavizzazione dei cittadini ateniesi ha inizio con la *seisachtheia*, termine che letteralmente significa “liberazione dai pesi” e con cui la tradizione antica indica l’abolizione dei debiti. Le prime notizie consistenti al riguardo le apprendiamo dalla *Athenaion Politeia* che la inserisce all’interno di un più ampio programma del legislatore, con il quale egli impedì che si facessero prestiti con garanzia sulla persona, fissò leggi scritte e tagliò tutti i debiti, privati e pubblici, provvedimento che consentì ad alcuni cittadini di liberarsi di un peso (*aposeisamenoi to baros*) e che per questo motivo nel IV secolo era noto come *seisachtheia*<sup>437</sup>.

Quanto la tradizione sulla *seisachtheia* soloniana fosse affermata nell’antichità ci è testimoniato dalle parole di Plutarco il quale, fedele alla versione della *Athenaion Politeia* che ne vedeva un radicale taglio dei debiti, ne riporta una di tono differente, risalente all’attidografo Androzio. Considerate le difficoltà interpretative del passo, è consigliabile leggerlo attentamente: «Eppure alcuni, fra i quali Androzio, hanno scritto che i poveri si accontentarono di essere alleggeriti non con una estinzione dei debiti, ma con una riduzione degli interessi (*tokon metrioteti*), e chiamarono *seisachtheia* questo provvedimento umanitario e il concomitante aumento delle misure e del valore della moneta»<sup>438</sup>. Per Androzio la *seisachtheia* non è dunque una totale abolizione dei debiti, quanto piuttosto una *tokon metriotes*. Continua Plutarco: «Valutò infatti la mina cento dracme, mentre prima ne valeva settantatré, cosicché, restituendo i debitori una somma pari di numero, ma inferiore in valore, coloro che pagavano erano grandemente avvantaggiati, mentre coloro che riscuotevano il debito non subivano alcun danno». La tradizione risalente ad Androzio interpreta dunque la *seisachtheia* soloniana come una riduzione dei debiti corrispondente al 27% circa.

---

<sup>436</sup> Malgrado le fonti parlino di una contrapposizione tra aristocratici e massa del popolo, non sono tuttavia da dimenticare le tensioni interne alla classe aristocratica. Si veda al riguardo: ELLIS-STANTON 1968.

<sup>437</sup> Arist. *Ath. Pol.* 6.1: Κύριος δὲ γενόμενος τῶν πραγμάτων Σόλων τὸν τε δῆμον ἠλευθέρωσε καὶ ἐν τῷ παρόντι καὶ εἰς τὸ μέλλον, κωλύσας δανεῖζειν ἐπὶ τοῖς σώμασιν, καὶ νόμους ἔθηκε καὶ χρεῶν ἀποκοπὰς ἐποίησε, καὶ τῶν ἰδίων καὶ τῶν δημοσίων, ἃς σεισάχθειαν καλοῦσιν, ὥς ἀποσεισάμενοι τὸ βάρος.

<sup>438</sup> Plut. *Sol.* 15.3.

Se è vero che questa versione riportata (sebbene non sostenuta) da Plutarco è difficile da accettare (ci riferiamo a quegli studiosi di numismatica che ritengono improponibile la diffusione della moneta già all'epoca di Solone<sup>439</sup>) ciò non significa tuttavia che essa sia per noi priva di valore. Aristotele ci informa delle accuse rivolte a Solone il quale, prima di mettere in pratica lo sgravio dei debiti, ne avrebbe parlato con alcuni notabili e ciò avrebbe avuto come conseguenza il fatto che qualcuno ne avrebbe approfittato, contraendo prestiti e potendosi così permettere di acquistare molta terra, sapendo che non sarebbe stato costretto a sdebitarsi; qualcuno (tra cui lo stesso autore della *Athenaion Politeia*) pensò che Solone fosse stato semplicemente raggirato dagli amici, mentre altri videro in lui un complice più che una vittima dell'inganno<sup>440</sup>. In età classica dunque troviamo: chi difende Solone, chi lo accusa e chi (come Androzio) riduce la portata delle sue riforme. La versione androzioea va dunque interpretata come un ulteriore tentativo di difendere Solone dalle accuse di coloro che volevano calunniarlo. Riducendo notevolmente la portata della riforma soloniana, l'attidografo riduceva anche (e di parecchio!) la consistenza delle critiche.

La tradizione antica conosce dunque, sebbene in forme differenti, un taglio (totale o parziale che sia) dei debiti operato da Solone e con ciò una difesa del cittadino dal rischio della schiavitù.

Ma per comprendere la natura di tali debiti e chi, in particolare, ad essi era sottoposto, è necessario ritornare alla lettura della *Ath. Pol.* e soffermarsi sui capitoli iniziali. In 2.2 dice Aristotele:

ἦν γὰρ αὐτῶν ἡ πολιτεία τοῖς τε ἄλλοις ὀλιγαρχικῇ πᾶσι, καὶ δὴ καὶ ἐδούλευον οἱ πένητες τοῖς πλουσίοις καὶ αὐτοὶ καὶ τὰ τέκνα καὶ αἱ γυναῖκες· καὶ ἐκαλοῦντο πελάται καὶ ἐκτήμοροι· κατὰ ταύτην γὰρ τὴν μίσθωσιν ἡργάζοντο τῶν πλουσίων τοὺς ἀγρούς (ἡ δὲ πᾶσα γῆ δι' ὀλίγων ἦν), καὶ εἰ μὴ τὰς μισθώσεις ἀποδίδοιεν, ἀγώγιμοι καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ

<sup>439</sup> KRAAY 1956, 43 sgg.; KRAAY 1962, 417 sgg.; WALLACE 1962, 23 sgg. Diversamente: HOPPER 1968, 16 sgg.; LÉVY 1973, 90 sgg. ritengono plausibile la diffusione della moneta già in epoca soloniana.

<sup>440</sup> Arist. *Ath. Pol.* 6.2-3. L'autore della *Athenaion Politeia* afferma genericamente che Solone parlò dello sgravio che intendeva mettere in atto con alcuni *gnorimoi* e che in seguito fu raggirato dagli amici (*dia ton philon*) mentre Plutarco (*Sol.* 15.7) riporta più precisamente i nomi (Conone, Clinia, Ipponico) di coloro che avrebbero approfittato del fatto che Solone lasciò trapelare le sue intenzioni. Poiché i discendenti di costoro di nome Conone, Alcibiade e Callia erano personaggi alquanto in vista alla fine della guerra del Peloponneso, si è pensato che il dibattito sulle conseguenze dello sgravio dei pesi soloniano rappresenta un'invenzione tarda nata con lo scopo di mettere in cattiva luce questi personaggi (DUEMMER 1892, 262; WILAMOWITZ 1893, I 62-63; diversamente però WOODHOUSE 1938, 182-189; MILLER 1968, 70-73). Altri motivi a sostegno di questa tesi sono avanzati da FINE 1951, 180-181 n. 45; RHODES 1981, 128-129. Ciò malgrado, tale dibattito induce nondimeno a valorizzare la tradizione sulla *seisachtheia* giacché, se questa fosse veramente stata una costruzione posteriore come pure si è sostenuto (MÜHL 1953, 214-223), qualcuno interessato a difendere Solone avrebbe anche potuto esplicitamente negare che fosse stato effettuato da parte di questi un taglio dei debiti e ciò sarebbe stato lo strumento migliore per difendere il legislatore dalle accuse mossegli.

παῖδες ἐγίγνοντο· καὶ οἱ δανεισμοὶ πᾶσιν ἐπὶ τοῖς σώμασιν ἦσαν μέχρι Σόλωνος· οὗτος δὲ πρῶτος ἐγένετο τοῦ δήμου προστατής. Il quadro che emerge è il seguente: ci sono i poveri (*penetes*) che, con i loro figli e le loro mogli, sono in una condizione di *doulosyne* (schiavitù) nei confronti dei ricchi (*plousioi*); essi sono detti *pelatai* ed *hektemoroi* e devono coltivare i campi dei ricchi. Costoro non hanno dunque propri possedimenti ma lavorano su quelli altrui, essendo la terra nelle mani di pochi. Affermazione importante quest'ultima, che Aristotele si preoccuperà di ripetere poco dopo (*Ath. Pol.* 4.5). Ma la condizione di questi *pelatai* ed *hektemoroi* può anche peggiorare: se essi non riescono a pagare determinate *misthoseis* possono diventare *gnorimoi* insieme alla loro prole.

Subito una considerazione viene in mente: la *doulosyne* di cui parla Aristotele è un concetto molto ampio che non si limita ad indicare la schiavitù vera e propria, ma più genericamente «uno stato che si identifica con lo scadimento dell'uomo dalla sua piena dignità e dai suoi diritti»<sup>441</sup>. Tale è lo stato in cui si trovano pelati ed ectemori prima di diventare *agoghimoi* per non aver pagato le *misthoseis*. Tuttavia, come è stato messo in luce<sup>442</sup>, poiché Aristotele continua scrivendo καὶ οἱ δανεισμοὶ πᾶσιν ἐπὶ τοῖς σώμασιν ἦσαν μέχρι Σόλωνος, dunque “anche i prestiti si facevano per tutti sulle persone” ciò potrebbe indurre ad operare una distinzione tra pelati ed ectemori da un lato e gli altri debitori dall'altro, tutti quanti accomunati dal rischio della schiavitù, gli uni se non pagano le *misthoseis*, gli altri se non restituiscono quanto preso in prestito. Similmente, Plutarco<sup>443</sup> distingue tra dipendenti rurali, ectemori e teti e tutti, anche in questo caso, corrono il rischio di diventare schiavi.

Poco siamo in grado di dire su cosa fosse effettivamente il *pelates* che Plutarco<sup>444</sup> paragona al *cliens* romano. Ma nella Vita di Solone<sup>445</sup>, questi, discutendo la condizione sociale dell'Atene presoloniana, non parla tuttavia di *pelatai* ma, accanto agli *hektemorioi*, egli conosce i *thetes* che noi, già nel mondo omerico, sappiamo essere figure sociali che lavorano dietro compenso<sup>446</sup> e che successivamente passeranno ad indicare l'ultima classe della costituzione timocratica di Solone. Per quanto riguarda gli ectemori, “quelli della

<sup>441</sup> LEVI 1968, 26.

<sup>442</sup> GALLO 1999, 60.

<sup>443</sup> Plut. *Sol.* 13.4.

<sup>444</sup> Plut. *Rom.* 13.7.

<sup>445</sup> Plut. *Sol.* 13.4.

<sup>446</sup> Hom. *Od.* 4.644: Antinoo, rivolgendosi a Noemone, gli chiede con chi è partito Telemaco, distinguendo tra salariati e schiavi (*thetes* e *dmoes*); in *Il.* 21.444, Poseidone ricorda ad Apollo quando lavorarono come *thetes* nei confronti di Laomedonte con un compenso (*misthos*) fissato; in *Od.* 18.356, Eurimaco propone ad Odisseo, schernendolo, di lavorare per lui come *thes* con una paga sufficiente.

sesta parte”, si discute nelle fonti se essi fossero costretti a versare 1/6 del raccolto trattenendo il resto o viceversa<sup>447</sup>.

Alla base della *stasis* alla cui luce Solone e gli autori più tardi ci presentano la società attica degli inizi di VI secolo c'è uno squilibrio tra la fascia aristocratica della popolazione e quella non aristocratica frutto, secondo diversi studiosi, di una crisi agraria che avrebbe investito il suolo attico sul finire del VII secolo: l'incremento demografico, il conseguente aumento della disponibilità di lavoro nonché dello sfruttamento del suolo, le nuove opportunità di mercato avrebbero aumentato le competizioni all'interno della *élites*; ciò avrebbe portato, di conseguenza, ad incrementate le pressioni nei confronti dei ceti non aristocratici<sup>448</sup>.

Il problema è pienamente avvertito da Solone, a giudicare dai suoi versi pervenutici: egli rimprovera coloro che per amore di ricchezza distruggono la città (4.5-6) e si arricchiscono ingiustamente (4.11).

Ma torniamo al problema della *seisachtheia*. È giunto il momento di interrogare i frammenti soloniani pervenutici dove tale termine non figura, malgrado Plutarco<sup>449</sup> affermi che esso fu impiegato dallo stesso Solone. Tuttavia, tanto la *Athenaion Politeia*<sup>450</sup> quanto il biografo di Coronea<sup>451</sup> usano alcuni versi del legislatore a testimonianza del cosiddetto “scuotimento dei pesi”:

ὄρους ἀνεῖλον πολλαχῇ πεπηγότας,  
πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρη.  
πολλοὺς δ' Ἀθήνας πατρίδ' ἐς θεόκτιτον  
ἀνήγαγον πραθέντας, ἄλλον ἐκδίκως,  
ἄλλον δικαίως, τοὺς δ' ἀναγκαίης ὑπὸ  
χρειοῦς φυγόντας, γλῶσσαν οὐκέτ' Ἀττικὴν  
ιέντας, ὥς δὴ πολλαχῇ πλανωμένους·

<sup>447</sup> La *Athenaion Politeia* tace al riguardo; Plutarco (*Sol.* 13.4.), sostenuto da Esichio (E 4985), ritiene che gli ectemori fossero costretti a sborsare soltanto la sesta parte mantenendo il resto; diversamente, secondo Eustazio la sesta parte era quella concessa agli ectemori (*ad Od.* 2.189.9). Nemmeno tra i moderni regna unanimità al riguardo; RHODES 1981, 91 dà credito alla notizia plutarchea in quanto è difficilmente immaginabile che un contadino potesse mantenere se stesso e la sua famiglia disponendo soltanto di un sesto del raccolto. Cfr. FRITZ 1940, 54-61; 1943, 24-43; FORSDYKE 2006, 338-339. Per l'altra soluzione propende van Wees (2006, 379 n.104).

<sup>448</sup> OSBORNE 1996, 225; RAAFLAUB 1985, 56-57; RAAFLAUB 1996, 1057-8; GALLANT 1982, 111-124; LINK 1991, 13-34; FORSDYKE 2006, 334 sgg.

<sup>449</sup> Plut. *Sol.* 15.2.

<sup>450</sup> Arist. *Ath. Pol.* 12.4.

<sup>451</sup> Plut. *Sol.* 15.6.



τοὺς δ' ἐνθάδ' αὐτοῦ δουλίην ἀεικέα  
ἔχοντας, ἦθη δεσποτέων τρομεομένους,  
ἐλευθέρους ἔθηκα (30.6-15).

La prima azione che Solone si vanta di aver compiuto è dunque la rimozione degli *horoi*. Tale azione, tuttavia, è tutt'altro che facile da associare alla *seisachtheia* intesa come eliminazione dei debiti, giacché gli *horoi* soltanto in età classica potranno interpretarsi come segnali di ipoteca<sup>452</sup>; tale significato non è attestato in epoca arcaica, quando gli *horoi* rappresentano verosimilmente dei semplici cippi di confine<sup>453</sup>. Verso una simile interpretazione conduce peraltro la lettura di un altro passo di Solone, nel quale il legislatore afferma di essersi posto come un *horos*, nel senso di limite, confine, tra il ceto aristocratico e quello non aristocratico<sup>454</sup>. Non ci si può dunque che limitare a constatare quello che scrive Solone, secondo il quale la rimozione degli *horoi* ha sancito il passaggio della Terra Nera da una condizione di *doulosyne* ad una di *eleutheria* e quindi associare ciò alla liberazione dei concittadini. Considerate le accuse che il legislatore rivolge ai capi del popolo, colpevoli ai suoi occhi di compiere razzie ai danni dei beni sacri e pubblici (3.7-13), questa liberazione va vista anche in riferimento alle terre sacre e pubbliche.

Solone si vanta inoltre di aver ricondotto ad Atene tutti coloro i quali erano stati venduti come schiavi all'estero e non è facile stabilire se ciò gli sia stato possibile per aver costretto coloro i quali li avevano venduti a pagare il riscatto o per aver utilizzato le finanze della *polis*<sup>455</sup> anche se il fatto che egli sostenga, qualche verso dopo, di aver fatto ciò con il

<sup>452</sup> *Horos* acquista per la prima volta il significato di cippo ipotecario in Is. 6.36 e IG II<sup>2</sup> 2654.

<sup>453</sup> Così sostiene convincentemente Càssola (1964, 42 sgg. e 1973) desumendolo dal significato che il termine assume in Omero (Hom. *Il.* 12.421, 21.403-5 e 22.489) e altrove in Solone (cfr. nota seguente). Gli *horoi* sarebbero dunque dei marchi di proprietà che i ricchi avrebbero posto sulla terra pubblica o sacra e che in precedenza era stata affidata ai poveri i quali si ritrovavano adesso ad essere braccianti. Diverse interpretazioni degli *horoi*, ma che si discostano anch'esse dal significato di cippi ipotecari, sono quella di Ober (1995, 100-105) il quale ne vede dei segnali di confine di terre il cui accesso era riservato agli eupatridi; di Cataudella (1966, 76-83) per il quale si tratta di segnali di confine di terreni di piccoli proprietari che i ricchi avrebbero incluso nei loro possedimenti abbattendoli e che in seguito sarebbero stati «risollevati» da Solone (questa è l'accezione che lo studioso attribuisce al verbo *aneilon* usato dal poeta in prima persona) al fine di ripristinare le dimensioni originarie delle proprietà (ma cfr. le obiezioni della Noussia in FANTUZZI – MAEHLER – NOUSSIA 2001, 39 sul significato attribuito da Cataudella al verbo *anairein*); infine, si sono interpretati gli *horoi* in chiave metaforica: essi costituirebbero per Harris (1997, 104-107) delle «barriere» ideali tra ricchi e poveri, autori di quella *stasis* che Solone avrebbe eliminato rimuovendo appunto tali *horoi* mentre per Gallo (1999, 70-71.) gli *horoi* in principio erano inamovibili come lo erano gli ectemori che lavoravano la terra sicché la loro rimozione avrebbe fatto sì che i contadini non fossero più inamovibili dalla terra, svincolandoli dunque dai *plousioi*.

<sup>454</sup> Sol. fr. 31.9.

<sup>455</sup> Asheri (1969, 10-11) è scettico al riguardo; Masaracchia (1958, 143) e Gschnitzer (1988, 128) ritengono che sia stato utilizzato l'erario pubblico mentre Freeman (1926, 86 n.1) tende a pensare che Solone avrebbe costretto coloro che avevano venduto i concittadini come schiavi all'estero a restituire il prezzo ricevuto.

suo potere, abbinando insieme forza e giustizia (30.15-17), fa propendere più per la prima ipotesi che per la seconda. Beneficiari della sua azione liberatoria furono inoltre tutti coloro che erano fuggiti sotto la spinta dell'impellente necessità (ἀναγκαίης ὑπὸ χρειοῦς) dunque a causa di difficoltà economiche, nonché quanti in patria subivano una indegna condizione di schiavitù ad opera dei loro padroni.

La prima osservazione da fare riguarda l'assenza, nei frammenti soloniani, dei debiti come causa della schiavitù, come spiegatoci da Aristotele e poi da Plutarco. Ma questo non è, beninteso, motivo sufficiente a negare la validità della tradizione posteriore. E ciò per diversi motivi: in primo luogo, abbiamo anche testimonianze esterne a questi due autori che parlano della proibizione, a partire da Solone, di contrarre ipoteche sulla propria persona o sui propri familiari<sup>456</sup>; secondariamente, si osservi che Solone afferma che alcuni erano stati venduti ingiustamente, altri giustamente (*allon ekdikos, allon dikaios*) il che induce a pensare che tra la fine del VII sec. e gli inizi del successivo esistesse ad Atene una legge che ammetteva la schiavitù per debiti<sup>457</sup>. La differenza tra giusto e ingiusto nella vendita come schiavi si riferisce probabilmente alla «correttezza formale di procedura nel trattare con giudizio i debitori»<sup>458</sup>; infine, la schiavitù per debiti è riscontrabile, sia pur raramente, altrove in Grecia: essa è nota a Lisia<sup>459</sup>, Isocrate<sup>460</sup> e Diodoro Siculo<sup>461</sup> e a ciò si aggiungano le testimonianze provenienti dal codice di Gortina<sup>462</sup>. Se, tornando ad ambiente ateniese, essa si ripresenta in un passo di Menandro<sup>463</sup>, va osservato che la rappresentazione dell'opera è da collocare posteriormente al 322, quando la distruzione della democrazia portò nuovamente alla legalizzazione della servitù per debiti<sup>464</sup> sicché se ne è dedotto che la sua abolizione ad Atene per opera delle riforme di Solone costituì senz'altro un'eccezione nel panorama greco<sup>465</sup>.

---

<sup>456</sup> RUSCHENBUSCH F 69a e b.

<sup>457</sup> Sul diritto delle obbligazioni nella società arcaica: FINLEY 1965, 163 sgg.; sul possibile rapporto con la legislazione di Draconte: RUSCHENBUSCH 1960, 149 n. 104.

<sup>458</sup> WHOODHOUSE 1938, 132. Cfr. inoltre FERRARA 1964, 100 n. 28: «Ciò conferma l'atteggiamento niente affatto conformistico di Solone nei riguardi del *nomos* regolatore della vita ateniese prima di lui...Il suo provvedimento ha, in qualche modo, fatto violenza alla *dike*, a ciò che, prima di lui, era *dikaion*».

<sup>459</sup> Lys. 12.98.

<sup>460</sup> Isoc. 14.48.

<sup>461</sup> Diod. Sic. 1.79.5.

<sup>462</sup> WILLETTS 1967, I 56-11.2. Cfr. LINTOTT 1982, 27.

<sup>463</sup> Men. *Her.* 20.

<sup>464</sup> STE. CROIX 1982, 163.

<sup>465</sup> MILLETT 1991, 78. Malgrado le testimonianze a nostra disposizione lascino intendere la presenza della schiavitù per debiti soltanto al di fuori dell'Attica, va ricordato che in un passo di Aristofane (*Pl.* 147-148) un tal Carione afferma di essere diventato schiavo a causa di un po' di soldi. Come lo stesso nome induce a

Il programma di liberazione di Solone fu dunque molto ampio: esso incluse sia coloro che erano diventati schiavi di recente sia, con valore retroattivo, coloro i quali erano stati venduti all'estero. La causa risiedeva nei debiti.

Dopo aver definito i caratteri di una riforma che ha un significato di primaria importanza nella storia politica e sociale della Grecia arcaica, nella misura in cui, definitivamente sancendo la differenza tra cittadino e schiavo, impediva la riduzione del primo al rango del secondo e ne tutelava i diritti, ci si chiede: come e perché essa avvenne? Cosa ci fu alla base della abolizione della schiavitù per debiti?

Si può rispondere a questa domanda interrogando le fonti e cercando di capire, nello stato di tensione in cui versava la società ateniese, le condizioni sotto le quali avvenne la nomina ad arconte di Solone.

Secondo quando dice la *Athenaion Politeia*, il legislatore fu scelto di comune accordo tra i nobili e i non nobili, fra in quali era in corso una violenta *stasis*<sup>466</sup>. Gli stessi carmi del legislatore ne sono una prova.

Solone ha un programma politico e tale programma sarà da lui rispettato. Il fr. 30, in parte discusso, inizia con queste parole:

E poi io, degli scopi per cui ho riunito  
il popolo, quale mi sono fermato senza raggiungerlo?

questi versi «asseriscono che tutte le promesse, tutti gli obiettivi sono stati realizzati»<sup>467</sup>; il legislatore affermerà successivamente di aver liberato gli schiavi sottolineando esplicitamente «come avevo promesso», di aver inoltre scritto leggi allo stesso modo per l'umile e per il nobile, ma di non aver tuttavia ceduto alle richieste del *demos*, poiché in tal caso la città sarebbe stata privata di molti uomini, intendendo, probabilmente, che avrebbe avuto origine una guerra intestina che avrebbe causato molte vittime (30.3-25). Solone fa dunque quanto era stato in precedenza stabilito (liberazione di schiavi e scrittura di leggi), niente di più, a favore del *demos*, malgrado, come i suoi versi lasciano intendere, quest'ultimo avesse speranze che andavano al di là di quanto effettuato.

---

pensare, è difficile che si tratti di un ex cittadino ateniese; è verosimile pertanto l'ipotesi che con l'espressione «un po' di soldi» questi alluda al prezzo che è stato pagato per lui (PADUANO 1988, 74 n. 19).

<sup>466</sup> Arist. *Ath. Pol.* 5.1-2: ἀντέστη τοῖς γνωρίμοις ὁ δῆμος. Ἰσχυρᾶς δὲ τῆς στάσεως οὔσης καὶ πολὺν χρόνον ἀντικαθημένων ἀλλήλοις, εἴλοντο κοινῇ διαλλακτὴν

<sup>467</sup> MASARACCHIA 1958, 350.

Il tema del rispetto da parte di Solone del suo programma politico si trova anche nel fr. 29b e qui il legislatore si difende dalle accuse mossegli da alcuni concittadini.

Leggiamone alcuni versi:

Ma quelli vennero per razzare: avevano speranze di ricchezza  
e pensavano, ciascuno di loro, che avrebbero trovato grande prosperità  
e che io, dolce seduttore, avrei poi tirato fuori la mia durezza.  
Facevano ipotesi insulse, allora, e adesso, adirati con me,  
mi guardavano storto tutti quanti, come un nemico,  
ma non a ragione. Le cose che io dissi, quelle.  
io le ho compiute con l'aiuto degli dèi ,  
e altre iniziative sconsiderate, quelle non le ho prese

Malgrado l'autore della *Athenaion Politeia* affermi che Solone si riferisce a coloro i quali desideravano la ripartizione della terra, e dunque i poveri<sup>468</sup>, è difficile da immaginare che costoro, vista la loro disagiata condizione economica, nutrissero addirittura, attraverso l'azione riformatrice soloniana, speranze di ricchezza mediante razzie (*harpagai*); è più agevole pertanto da credere che il passo riguardi per lo meno alcuni appartenenti ai ceti più ricchi della popolazione che, alleandosi con alcuni poveri, speravano di incrementare il proprio patrimonio a danno delle altre casate aristocratiche ma che adesso, delusi, guardavano al riformatore come ad un nemico<sup>469</sup>; verso tale direzione conduce persino l'analoga presenza di *harpagai* in fr. 3 che si riferisce alle razzie degli *hegemones demou*. Perentoria, tornando al fr. 29b, è la replica di Solone, il quale dirà infatti che essi meditavano frivolamente, non a ragione, poiché egli ha fatto quanto in precedenza aveva stabilito.

Se ne può concludere che la propaganda politica soloniana ha compreso tanto l'appoggio della parte aristocratica della popolazione (se non di tutta per lo meno di una parte) quanto quello di parte della componente non aristocratica ed essa, come si è visto, aveva tra i suoi programmi principalmente, anche se non esclusivamente, la liberazione degli schiavi. Entrambi i partiti si aspettavano qualcosa in più a loro favore, sperando che Solone tradisse uno di loro per schierarsi a vantaggio dell'altro e, abituati com'erano

---

<sup>468</sup> Arist. *Ath. Pol.* 12.3: καὶ πάλιν δ' ἐτέρωθι που λέγει περὶ τῶν διανείμασθαι τὴν γῆν βουλομένων. Segue citazione dei versi soloniani.

<sup>469</sup> Cfr. il commento della Noussia in FANTUZZI - MAEHLER - NOUSSIA 2001, 338.

all'*epos aiolon andros*<sup>470</sup> (parola cangiante di un uomo), speravano vanamente che anche nel caso soloniano fosse così.

Solone ha dunque rispettato il suo programma di propaganda finendo per scontentare tutti. Ma perché egli ha agito in questo modo? Cosa c'è alla base del suo tentativo di opporsi ad entrambi i partiti senza cedere alle richieste di nessuno dei due?

La risposta a queste domande si trova facilmente all'interno dei suoi stessi versi. Un frammento in particolare (31), si presta a profonde riflessioni a tal proposito; in esso ricompare il motivo del *demon katechein* già incontrato in fr. 30. Dopo aver ricordato che il *demos* non avrebbe visto nemmeno in sogno quanto ha visto grazie alle sue riforme, e che coloro i quali sono più grandi e superiori per forza (ὅσοι δὲ μείζους καὶ βίην ἀμείνους) dovrebbero lodarlo e trattarlo da amico, il legislatore mette in chiaro che un altro politico al suo posto avrebbe potuto comportarsi diversamente e cedere alle richieste del *demos*:

non avrebbe trattenuto (*ouk an katesche*) il popolo (*demon*) e non si sarebbe fermato prima di aver agitato il latte (*gala*) e averlo privato della panna (*piar*).

Le similitudini con la realtà della *polis* sono evidenti: il latte (*gala*) rappresenta il complesso dei cittadini, laddove la panna, ovvero la parte grassa, costituisce l'elemento aristocratico. In base ad un procedimento noto nell'antichità a partire da Ippocrate, che lo racconta a proposito della creazione di un formaggio scitico (*De morb.* 4.51), l'agitazione ripetuta del latte porta alla separazione della sua componente grassa (più leggera) da quella liquida (più pesante). Analogamente, creando agitazioni (*antaraxas*) all'interno della comunità, sarebbe stato possibile separare e quindi espungere la sua componente "grassa" ovvero quella aristocratica.

Ma, continua Solone:

Ma io, come in mezzo (*en metaichmioi*) tra le schiere di costoro, mi posi quale pilastro (*horos*).

ponendosi come *horos en metaichmioi*, vale a dire come confine tra i due eserciti, Solone ha impedito che uno dei due prevalesse sull'altro; egli «ha rappresentato il limite

---

<sup>470</sup> Sol. fr. 15.7.

oltre il quale è stato proibito di andare, sia agli uni che agli altri»<sup>471</sup>. L'immagine di Solone che evita la guerra intestina tra i due partiti è presente anche in fr. 7, dove egli impedirà che uno dei due riporti un'ingiusta vittoria, ponendo uno scudo a difesa di entrambi (ἀμφιβαλὼν κρατερὸν σάκος ἀμφοτέροισι).

Ma Solone sapeva inoltre, motivo per il quale bandirà l'atto di *anatarassein* la comunità, che il cambiamento andava evitato ove possibile: in un noto frammento in cui egli paragona la cittadinanza al mare, si dice che quest'ultimo è sì agitato dai venti ma la cosa più giusta è evitare di muoverlo<sup>472</sup>.

Solone ha dunque rispettato quanto si era proposto: ha liberato gli schiavi come precedentemente pattuito, ha scritto leggi, ma ha anche evitato di andare oltre quelli che erano i suoi programmi che lo avevano condotto all'elezione. In altre parole, egli si è preoccupato di *katechein* il *demos* che desiderava una ripartizione egalitaria della terra, nonché di porre un freno anche alle aspirazioni dell'aristocrazia che grazie a lui sperava di arricchirsi ulteriormente. Evitando di creare tumulti all'interno della *polis*, egli ha dunque effettuato quanto poteva mettere d'accordo tutti gli Ateniesi e, significativamente, ciò includeva la liberazione dei cittadini divenuti schiavi.

Si accennava in precedenza agli squilibri di natura economica che avrebbero portato alla frattura all'interno della società e, successivamente, alle riforme di Solone che tenteranno di porre rimedio a ciò con la liberazione degli schiavi. Se è vero che, distruggendo la categoria dell'ectemorato e tagliando i debiti, Solone ha dato un sostegno di natura economica ai poveri, è pur vero, come ha giustamente sostenuto Gallant, che egli ebbe anche l'obiettivo di impedire che si lavorasse per gli altri e che si facessero schiavi, «a practice .... that had evolved into a form of ideologically repugnant exploitation»<sup>473</sup>.

Al Gallant va il merito di aver richiamato l'attenzione su un problema di natura ideologica sul quale pare opportuno soffermarsi, partendo da alcune brevi considerazioni sulla schiavitù nel mondo antico. Efficacemente, il Finley ha messo in luce che «Structurally and ideologically, dependent labor was integral, indispensable»<sup>474</sup>. La schiavitù era dunque una componente fondamentale della società greca e diverse erano le

---

<sup>471</sup> MASARACCHIA 1958, 359.

<sup>472</sup> Fr. 13: ἐξ ἀνέμων δὲ θάλασσα ταρασσεται· ἦν δέ τις αὐτὴν μὴ κινῆι, πάντων ἐστὶ δικαιοσύνη. Cfr. Plut. *Sol.* 15.1: ἀλλ' ἢ μὲν ἀρεστὸν ἦν, οὐκ ἐπήγαγεν ἰατρειάν οὐδὲ καινοτομίαν, φοβηθεὶς μὴ 'συγγέας παντάπασιν καὶ ταραξας τὴν πόλιν, ἀσθενέστερος γένηται τοῦ καταστῆσαι πάλιν'.

<sup>473</sup> GALLANT 1982, 124.

<sup>474</sup> FINLEY 1964, 244.

sue origini: esse potevano trovarsi in una guerra che aveva condotto alla schiavizzazione degli abitanti di una comunità, oppure nel commercio, come avveniva frequentemente nel mondo omerico: si pensi ad Euriclea<sup>475</sup> o a Mesaulio<sup>476</sup>. In nessuna di queste due categorie possono rientrare gli schiavi liberati da Solone i quali erano Ateniesi, dunque compatrioti di coloro che erano divenuti i loro padroni.

Se è vero che la schiavizzazione per debiti era legale ad Atene fino alle riforme di Solone, è pur vero d'altra parte che il fatto di rendere schiavi dei compatrioti non era ben visto nella mentalità dei Greci. Oltre a quanto osservato sulle origini straniere degli schiavi in Omero, si ricordi che Platone<sup>477</sup>, nel IV secolo, sottolineerà che, in caso di guerra civile, la punizione non deve giungere fino alla schiavitù.

La schiavitù per debiti crebbe sempre di più ad Atene, verosimilmente a causa degli squilibri economici verificatisi sul finire del VII sec. Se anche è ipotizzabile che la sua abolizione in Attica, se non altro fino ad età ellenistica, fu dovuta in parte alle aumentate possibilità di acquisizione di schiavi dall'esterno nel corso del VI secolo<sup>478</sup>, appare anche plausibile che le notevoli dimensioni da essa raggiunte portarono al risvegliarsi di rivendicazioni sociali, come mostra peraltro il programma soloniano che non si è limitato a liberare schiavi in patria ma che ha esteso il suo raggio d'azione a quelli che erano stati venduti all'estero. E il riconoscimento di tali diritti era fondamentale per risolvere la situazione di crisi in cui si trovava Atene sul finire del VII sec.; gli Ateniesi, tutti, se ne accorsero e per questo motivo affidarono il potere a Solone che includeva ciò tra i principali obiettivi delle sue riforme.

La libertà divenne adesso un diritto inalienabile del cittadino. Tale diritto fu accompagnato anche da una definizione della differenza di *status* tra i cittadini da una parte e gli schiavi dall'altra e ciò non soltanto perché chi era cittadino non poteva essere più asservito, ma anche perché alcune leggi, sulla cui paternità soloniana oggi non paiono esserci molti dubbi da parte della critica<sup>479</sup>, erano atte a rafforzare questa differenza: il divieto, imposto agli schiavi, di frequentare palestre e di avere relazioni con fanciulli

---

<sup>475</sup> Schiava acquistata da Laerte al prezzo di venti buoi: Hom. *Od.* 1.429-31.

<sup>476</sup> Servo che il porcaro Eumeo acquistò dai Tafi: Hom. *Od.* 14.449-52.

<sup>477</sup> Pl. *Resp.* 471a.

<sup>478</sup> Garlan (1990, 21) afferma che lo sviluppo della schiavitù nel mondo greco avvenne a partire dal VI secolo, quando vi fu un incremento degli scambi commerciali su lunga distanza, testimoniato dall'aumento dell'esportazione delle ceramiche.

<sup>479</sup> GALLO 1999, 64; GERNET 1979, 71 sgg.

liberi<sup>480</sup>, il risarcimento al padrone in caso di danno arrecato da uno schiavo<sup>481</sup>, l'obbligo dei proprietari a rimborsare i danni provocati dai loro *oiketai*<sup>482</sup> ne sono testimonianza.

L'abolizione della schiavitù per debiti nell'epoca di Solone si carica dunque di un significato ideologico insito nella mentalità dei Greci e rappresenta una *condicio sine qua non* per porre fine alle *staseis* della comunità. Tuttavia, dopo aver esposto i vari aspetti della sua azione liberatrice, Solone afferma di aver messo per iscritto dei *thesmoi*. Questi due lati della sua politica non vanno considerati separatamente ma, come si dimostrerà adesso, il secondo costituì un sostegno del primo.

\*\*\*

Ho scritto le leggi ugualmente per l'umile e il nobile,  
conciliando una retta giustizia  
per ciascuno.<sup>483</sup>

Sono i versi dello stesso Solone a darci il primo impatto con la sua attività legislativa. La tradizione attribuisce a questi circa 150 *nomoi*, sebbene non tutti siano unanimemente considerati autentici dalla critica<sup>484</sup>.

Non è nostro compito, in questa sede, approfondire il discorso sulle leggi soloniane, ma ci limiteremo piuttosto ad affrontarne alcune, le quali possono essere ritenute a buon diritto autentiche, in quanto rivelano il tentativo di far fronte alle esigenze, avvertite da Solone, di tutelare i diritti dei cittadini, e specie di quelli appartenenti ai ceti meno abbienti, molti dei quali erano stati agevolati dalla abolizione della schiavitù per debiti.

Una di queste leggi<sup>485</sup>, da considerare autentica in quanto esposta stando a Plutarco nel primo *axon*<sup>486</sup>, proibisce l'esportazione dei prodotti della terra con l'eccezione dell'olio, la cui coltura si era sviluppata in maniera nettamente superiore rispetto a quella degli altri

---

<sup>480</sup> Aeschin. 1.138-9; Plut. *Sol.* 16; *Mor.* 152d; 751b.

<sup>481</sup> Lys. 10.19.

<sup>482</sup> Hyp. 5.22.

<sup>483</sup> Sol. fr. 30.18-20.

<sup>484</sup> Una raccolta dei *nomoi* soloniani è stata effettuata da E. Ruschenbusch (1966), il quale ammette l'autenticità di 93 di essi. Le leggi soloniane che si utilizzano in questa sede sono tratte da quelle ritenute autentiche dallo studioso.

<sup>485</sup> Plut. *Sol.* 24.1 = F65.

<sup>486</sup> Plut. *Sol.* 24.2. Sull'autenticità di questa legge: RUSCHENBUSCH 2010, 130; cfr inoltre il commento di Luigi Piccirilli in MANFREDINI - PICCIRILLI 1977, 251 nonché WILL 1965, 77.



prodotti grazie alle proprietà degli aristocratici<sup>487</sup>. Di fronte alla tendenza dei grandi proprietari terrieri di esportare questi prodotti verso i mercati esteri, come Corinto o Egina che avevano una notevole quantità di schiavi da sfamare<sup>488</sup>, Solone ne impone lo smaltimento nel mercato interno, per venire incontro a quei ceti inferiori per i quali essi costituivano il mezzo principale per sfamarsi.

Sempre attraverso Plutarco sono note altre leggi soloniane: si tratta di tutti quei provvedimenti che mirano a regolare i rapporti di vicinato relativi alla gestione della terra<sup>489</sup>. Sull'autenticità di queste leggi si è espresso con buone motivazioni il Ruschenbusch<sup>490</sup> e vale la pena pertanto riportarne le argomentazioni: in mancanza degli *axones*, la biografia ellenistica si è limitata a surrogati tratti dalla storiografia e dai discorsi degli oratori di IV secolo<sup>491</sup>. La riscoperta degli *axones* nella prima metà del I sec. a.C. ha fatto sì che la tradizione autentica potesse imporsi, sicché, dal momento che queste leggi sono assenti nei discorsi degli oratori, è da concludere che esse derivano appunto dalla tradizione autentica trasmessa attraverso il commentario di Didimo.

La prima di queste leggi (F 60b), riferendosi a Solone, dice: «Determinò anche con grande perizia gli intervalli tra le piante, disponendo che chi piantasse un albero qualsiasi in un campo dovesse tenersi distante cinque piedi dal terreno del vicino, ma nel caso di un fico o di un olivo nove piedi; infatti questi alberi arrivano più lontano con le radici e non a tutte le piante stanno vicino senza danno, anzi sottraggono loro il nutrimento ed emettono un effluvio nocivo per alcune. Prescrisse poi a chi volesse scavare buche e fosse di tenersi lontano dal terreno altrui tanto quanto la profondità dello scavo....». È facile connettere queste righe plutarchee con problemi legati a piccole gestioni di terra vicine tra loro, dal momento che più difficilmente simili problemi si presentano allorché tali gestioni si basano su ampie fasce terriere.

Ancora, chi volesse installare uno sciame d'api era tenuto a rispettare una distanza di trecento piedi da quelli installati in precedenza da un altro (F 62). Da Platone<sup>492</sup> apprendiamo che, se qualcuno si fosse appropriato degli sciami altrui, in qualche modo attirandoli o anche producendo rumori con oggetti metallici, avrebbe dovuto pagare il

---

<sup>487</sup> WILL 1965, 70.

<sup>488</sup> MASARACCHIA 1958, 150.

<sup>489</sup> Plut. *Sol.* 23.6-7.

<sup>490</sup> RUSCHENBUSCH 2010, 129.

<sup>491</sup> RUSCHENBUSCH 1966, 42 sgg.

<sup>492</sup> Pl. *Leg.* 843d7-e1: καὶ ἂν ἐσμούς ἄλλοτρίους σφετερίζῃ τις τῇ τῶν μελιτῶν ἡδονῇ συνεπόμενος καὶ κατακρούων οὕτως οἰκειῶται, τινέτω τὴν βλάβην.

danno dal momento che, una volta perso dal proprietario, uno sciame d'api apparteneva di diritto a chi lo otteneva<sup>493</sup>. È dunque verosimile che Solone abbia cercato di impedire che un cittadino si impossessasse delle api del vicino, imponendo una determinata distanza tra gli sciami installati.

La terza legge (F 63) dice: «Dove esisteva un pozzo pubblico entro il raggio di una “corsa ippica” - il percorso di una corsa ippica era di quattro stadi -, dovevano servirsi di quello; dove invece era più distante, dovevano cercare acqua propria; qualora poi, avendo scavato fino alla profondità di dieci orgie, non ne trovassero nel proprio terreno, allora potevano prenderne dal vicino, riempiendo due volte al giorno un'idria di sei congi»<sup>494</sup>. Questo *nomos*, nato per far fronte ad esigenze dovute alla scarsità di acqua in Attica<sup>495</sup>, può spiegarsi in base al provvedimento citato successivamente da Plutarco e da noi già esposto, ossia il tentativo di sottoporre a precise regole gli scavi nel terreno. Come si è visto, Solone ha imposto che la consistenza dello scavo fosse commisurata alla distanza rispetto al possesso del vicino, onde evitare che si arrecassero danni a quest'ultimo e, similmente, ha fatto in modo che ci si servisse dei pozzi pubblici limitando, in assenza di questi, l'entità dello scavo finalizzato alla ricerca di acqua.

Giustamente, Raaflaub ha messo in luce che l'Attica del VII/VI sec. era una comunità a carattere prevalentemente rurale, in cui artigianato e commercio assumevano un ruolo del tutto secondario, sicché la maggior parte dei cittadini trovava una fonte di sostentamento nella terra<sup>496</sup>. È naturale che gli schiavi liberati da Solone, inclusi quelli ricondotti in patria, non possano essere stati interamente assorbiti da occupazioni artigianali e commerciali e che dunque abbiano anch'essi dovuto avere un punto d'appoggio nell'attività terriera. Ciò può essere avvenuto, come vuole il Càssola, attraverso la liberazione dei terreni pubblici dalle razzie degli aristocratici<sup>497</sup> oppure, come preferiscono altri studiosi, attraverso la restituzione, agli schiavi liberati, di quelli che in origine erano stati i loro possedimenti<sup>498</sup>. In ogni caso, è da concludere che Solone ha ripristinato il contatto di molti cittadini con la terra. E così facendo ha dato vita al sorgere di diverse aziende agricole di piccole

---

<sup>493</sup> KRÄNZLEIN 1963, 103.

<sup>494</sup> Plut. *Sol.* 23.6: νόμον ἔγραψεν, ὅπου μὲν ἐστὶ δημόσιον φρέαρ ἐντὸς ἱππικοῦ, χρῆσθαι τούτῳ· τὸ δ' ἱππικὸν διάστημα τεσσάρων ἦν σταδίων· ὅπου δὲ πλεῖον ἀπέχει, ζητεῖν ὕδωρ ἴδιον· ἐὰν δ' ὀρυζάντες ὀργυιῶν δέκα βάθος παρ' ἑαυτοῖς μὴ εὕρωσι, τότε λαμβάνειν παρὰ τοῦ γείτονος, ἐξάχουν ὕδριαν δις ἑκάστης ἡμέρας πληροῦντας.

<sup>495</sup> Plut. *Sol.* 23.6.

<sup>496</sup> RAAFLAUB 1996, 1056-1057.

<sup>497</sup> CÀSSOLA 1964, 26-68, in part. 35 sgg.; 51 sgg.; CÀSSOLA 1973, 86-87.

<sup>498</sup> RAAFLAUB 1996, 1057.

dimensioni, trovandosi a dover affrontare, e quindi risolvere, una serie di problemi derivanti dalla vicinanza tra di esse.

Considerata l'enorme mole del *corpus* di leggi "soloniane" a noi giunto, è naturale che molte di esse possano essere semplicemente una ripresa di provvedimenti anteriori; ciò è probabile anche per le leggi che regolano i rapporti di vicinato che potrebbero aver origine nei dissidi tra i contadini poveri che prima di Solone divennero schiavi. Ma tali provvedimenti potrebbero in principio non aver acquisito grande rilievo vista la precarietà della condizione civica dei contadini e quindi del loro rapporto con la terra che coltivavano, rapporto che naturalmente veniva a mancare nel caso in cui costoro diventavano schiavi. L'attribuzione di queste leggi a Solone diventa significativa se si considera che questi fu artefice della liberazione degli schiavi e che garantì loro una base terriera sicura sulla quale trovare sostentamento. Così facendo divenne fondamentale ripristinare le vecchie norme che regolavano i rapporti di vicinato e che acquisivano adesso un ruolo fondamentale vista la stabilità del contatto dei contadini con la terra.

L'importanza che queste leggi avevano nella legislazione ateniese di VI secolo si deduce da quella che la terra aveva quale sostentamento dei piccoli contadini: impedendo danneggiamenti reciproci, Solone salvaguardava la base di sussistenza dei cittadini meno abbienti.

Alla luce dell'importanza che la terra aveva quale fonte di sostentamento, una forma di salvaguardia simile a quella riscontrata nelle leggi precedenti emerge anche da un altro *nomos* soloniano autentico<sup>499</sup> (F 71) anche se esso riguarda i ceti più ricchi: esso consiste nella riduzione delle doti femminili a tre mantelli e suppellettili di poco valore. Se è vero che si tratta di un provvedimento suntuario, è d'altra parte innegabile, come è stato a ragione sostenuto, che la legge va inquadrata in un contesto economico-sociale ben preciso: Solone avrebbe probabilmente ripristinato una norma che faceva sì che la dote fosse costituita esclusivamente da beni mobili, facendo rimanere quelli immobili nelle mani dei figli maschi legittimi<sup>500</sup>. Egli impedì dunque l'accumulo di proprietà e fece in modo che fosse assicurata la successione in linea paterna, evitando che, attraverso la dote, i beni immobili finissero in un *oikos* estraneo e che alcuni cittadini si trovassero improvvisamente privi della loro fonte di sostentamento.

---

<sup>499</sup> RUSCHENBUSCH 2010, 115.

<sup>500</sup> Si veda il commento di Piccirilli in MANFREDINI - PICCIRILLI 1977, 230.

Un'ultima legge (F 23c-d), infine, ci aiuta a capire la difesa dei diritti del cittadino con le riforme di Solone. Essa ci è nota da Lisia<sup>501</sup> e Demostene<sup>502</sup> ed impone che in caso di furto chi ha rubato sia condannato a pagare il doppio se il possessore ha riottenuto quanto gli era stato sottratto, oppure il doppio insieme alle pene giudiziarie (*epaitia*) in caso contrario. Il fatto che la legge ci sia nota anche attraverso Lisia ha costituito la chiave per la dimostrazione, fatta dal Ruschenbusch<sup>503</sup>, dell'autenticità della legge: il *corpus* di leggi a disposizione dell'oratore conteneva le "Leggi di Solone", tra le quali rientravano tanto gli antichi *nomoi* del legislatore, cioè gli *axones*, quanto quelli più recenti, emanati a partire dal 410. Tuttavia, Lisia chiede che siano letti *tous nomous tous Solonos tous palaious* e proprio il richiamo ai *nomoi palaioi* ha indotto il Ruschenbusch a pensare che Lisia conoscesse gli *axones* come codice valido prima della revisione<sup>504</sup>. Se si accetta la tradizione delle leggi di Draconte sul furto che imponevano la morte come pena per qualsiasi azione di ladrocinio, allora quanto emanato da Solone rappresenta un progresso nella misura in cui tutela i diritti del cittadino commisurando il dovere, consistente nella restituzione, alla colpa. Ma vi è di più: facendo in modo che la vittima di un furto riottenesse quanto perduto, è probabile che Solone abbia concepito la legge venendo incontro a tutti quei contadini poveri che erano pesantemente danneggiati dal furto<sup>505</sup>.

Se dunque Solone, sostenendo di aver rispettato il suo programma politico, si vanta di aver compiuto in particolare due azioni, cioè la liberazione degli schiavi e la stesura di leggi<sup>506</sup>, è significativo che l'autore della *Athenaion Politeia*, che costituisce la nostra fonte principale per la conoscenza del frammento soloniano per averlo citato in un passo della sua opera<sup>507</sup>, sostiene altrove quanto segue: «Solone, divenuto arbitro della politica, liberò il popolo sia nel presente sia per il futuro, impedendo che si facessero prestiti sulle persone, fece leggi e abolì i debiti privati e pubblici»<sup>508</sup>.

---

<sup>501</sup> Lys. 10.16.

<sup>502</sup> Dem. 24.105.

<sup>503</sup> RUSCHENBUSCH 2010, 44.

<sup>504</sup> Sulla revisione delle leggi e sulla validità degli *axones*: RUSCHENBUSCH 2005, 11 sgg. e RUSCHENBUSCH 1966, 24 sgg.

<sup>505</sup> È incerto se si debba leggere nel testo *διπλασίαν* oppure *δεκαπλασίαν* nel punto in cui si parla delle disposizioni in caso di mancato ritrovamento di quanto rubato (cfr. l'apparato critico in RUSCHENBUSCH 2010, 53). Se si accetta la variante *δεκαπλασίαν* allora chi ha commesso un furto rischia di essere costretto a dover restituire il decuplo di quanto rubato. Giacché si tratta di un rapporto notevole, è da pensare che la legge riguardasse piuttosto i furti di piccola entità e dunque quelli che avevano per vittime i contadini poveri. Tutto ciò torna a sostegno della politica di Solone volta alla difesa e alla protezione dei ceti meno abbienti.

<sup>506</sup> Sol. fr. 30.3-20.

<sup>507</sup> Arist. *Ath. Pol.* 12.4.

<sup>508</sup> Arist. *Ath. Pol.* 6.1.

Ora è da osservare quanto segue: il primo ed il terzo dei provvedimenti citati nella *Athenaion Politeia* sono strettamente connessi alla risoluzione del problema della schiavitù di cui ci parla, sia pur mettendo in luce altri aspetti della sua azione, lo stesso Solone. Ciò nondimeno, sia per l'autore del trattato sia per il legislatore il problema della *eleutheria tou demou* è posto in stretto rapporto con quello del *nomous theinai* o *graphein*.

Se si pensa, come è stato in luce, che diverse leggi del *corpus* soloniano furono concepite con lo scopo di proteggere i diritti dei ceti meno abbienti, e quindi di quelli che a partire dalle riforme del legislatore non furono più esposti al pericolo della schiavitù, è facile trovare il motivo di questa associazione, operata in un primo momento dallo stesso Solone e successivamente da chi valutò la sua azione politica.

La vera autorità della legge, e quindi il suo ruolo nella tutela dei diritti del cittadino, si ha tuttavia quando essa è ritenuta immutabile. E il problema dell'immutabilità delle leggi ateniesi si pone proprio con Solone, sicché pare opportuno spostare l'attenzione su questo aspetto.

#### 4.2 Stabilità, mutamento e rispetto delle leggi<sup>509</sup>

Il problema del mutamento delle leggi fu oggetto di discussione già nell'antichità; ai tempi di Aristotele era attuale la ricerca «se sia utile o dannoso per le città il sovvertire (*kinein*) le patrie leggi, qualora ce ne fossero delle migliori»<sup>510</sup>. Secondo una interpretazione che risente dell'influsso platonico<sup>511</sup>, ma che trova corrispondenza anche in Tucide<sup>512</sup> ed Isocrate<sup>513</sup>, la politica è per il filosofo una *techne* allo stesso modo della medicina e della ginnastica e poiché queste, alla pari delle altre *technai* e *dynameis*, si sono allontanate dalle pratiche tradizionali, ne consegue che ciò è ammesso anche in politica; del resto - continua Aristotele - le leggi antiche erano rozze e barbare, i primi abitatori del mondo erano uomini del tutto ordinari e senza doti intellettuali eccezionali, cosicché è

---

<sup>509</sup> Al tema del mutamento delle leggi ha rivolto l'attenzione negli ultimi anni a più riprese Giorgio Camassa in una serie di autorevoli contributi: CAMASSA 1994 con riferimenti alle leggi del Vicino Oriente antico; tema ripreso anche in CAMASSA 1996 per lo studio del rapporto tra leggi orali e leggi scritte nella Grecia arcaica; cfr. anche CAMASSA 1997 e CAMASSA 2005; cfr. di recente anche CAMASSA 2009 con richiami anche ai documenti epigrafici e, da ultimo, CAMASSA 2011.

<sup>510</sup> Arist. *Pol.* 1268b25-29. L'autore della *Politica* fa riferimento ad «alcuni» (*tines*) che affrontano il problema. Sulle varie ipotesi relative a chi fossero costoro cfr. VIANO 2002, 184 n. 60.

<sup>511</sup> Pl. *Plt.* 293a sgg.

<sup>512</sup> Thuc. 1.71.3.

<sup>513</sup> Isoc. 9.7.

assurdo restare fedeli alle loro credenze<sup>514</sup>. Ci sono dunque buoni motivi che parlano a favore del mutamento delle leggi.

Tuttavia, Aristotele nota che il cambiamento richiede molta cautela: se il miglioramento è irrisorio, dal momento che è cattivo consiglio introdurre l'abitudine di abolire delle leggi, è necessario lasciar sussistere alcuni errori dei legislatori e dei governanti; l'eventuale vantaggio ricavabile dalla modifica non è pari al danno che potrebbe originarsi abituando i cittadini a disobbedire ai governanti. Il riferimento alle arti diventa dunque per Aristotele ingannevole, poiché la legge per farsi obbedire non ha altra forza se non il costume il quale, per formarsi, ha bisogno di molto tempo, cosicché passare dalle leggi vigenti a nuove ha l'effetto di indebolire la legge<sup>515</sup>.

Ancora, una testimonianza di Giamblico serve a darci un'idea più completa del modo in cui gli antichi si posero dinanzi alla questione del mutamento delle leggi. Con riferimento a Zaleuco e Caronda, si legge:

«Ritenevano giusto serbarsi fedeli ai costumi e alle leggi avite, anche se fossero state di poco peggiori di quelle altrui: infatti, l'allontanarsi con facilità dalle leggi esistenti e l'esser proclivi e introdurre innovazioni non sarebbe affatto conveniente né salutare»<sup>516</sup>.

Si è già vista<sup>517</sup> la scrupolosità, notaci da Demostene, con la quale i Locresi osservavano le loro leggi avite, limitandone il formarsi di nuove; si aggiunga che da un passo (la cui veridicità tuttavia non è scevra di problemi) di Stobeo apprendiamo che chi non fosse rimasto fedele ai provvedimenti di Caronda, violandoli, era soggetto ad una *ara politike*<sup>518</sup> e Diodoro ci informa che i *nomoi* del legislatore catanese dovevano essere rispettati anche nel caso in cui fossero scritti in maniera tutt'altro che soddisfacente<sup>519</sup>.

Sebbene una *ara* esistesse persino a sostegno dei *nomoi* soloniani<sup>520</sup>, a proposito di questi sappiamo qualcosa in più. È Erodoto il primo a informarci sulla loro stabilità, sostenendo che Solone si allontanò dalla patria (*apodemese*) per un arco di tempo decennale, affinché non fosse costretto ad abrogare alcuna delle leggi da lui stesso fissate e,

---

<sup>514</sup> Arist. *Pol.* 1268b35-1269a8.

<sup>515</sup> Arist. *Pol.* 1269a12-24.

<sup>516</sup> Iambl. *Pyth.* 176.

<sup>517</sup> Cfr. cap. 3.

<sup>518</sup> Stob. 4.2.24.111-112.

<sup>519</sup> Diod. Sic. 12.16.3.

<sup>520</sup> MÜHL 1963, 89.

poiché gli Ateniesi da soli non erano in grado di farlo, vincolati dal giuramento sarebbero stati costretti ad osservarle per dieci anni<sup>521</sup>.

Dell'obbligo del rispetto delle leggi di Solone e della loro validità nel corso del tempo ci parlano anche Aristotele<sup>522</sup> e Plutarco<sup>523</sup>, estendendone però la durata ad un arco di tempo centennale.

Anche a questi ultimi è noto il motivo della *apodemia* del legislatore; leggiamo Aristotele:

«poiché venivano a tormentarlo riguardo alle sue leggi ora con critiche ora con quesiti, Solone, non volendo cambiarle né farsi odiare con la sua presenza, fece un viaggio in Egitto per affari e curiosità, dopo aver dichiarato che non sarebbe tornato prima di dieci anni: credeva infatti giusto non dover rimanere a interpretare le sue leggi, bensì che ognuno facesse ciò che era stato scritto»<sup>524</sup>,

gli fa eco Plutarco:

«Quando le leggi furono pubblicate, ogni giorno qualcuno si recava da Solone per manifestargli la sua approvazione o la sua critica, o per consigliargli di inserire o di abrogare ciò che gli passava per la testa. Moltissimi erano poi coloro che gli chiedevano informazioni, gli proponevano quesiti o lo invitavano a spiegare e chiarire ulteriormente che cosa significava ciascuna norma e con quale intenzione era stata formulata. Solone pertanto, vedendo che non acconsentire sarebbe stato sconveniente e acconsentire foriero di antipatia, volle sottrarsi completamente alle difficoltà e sfuggire all'incontentabilità e cavillosità dei concittadini (infatti «in affari importanti piacere a tutti è gravoso», come egli stesso ha detto); addusse a pretesto del suo viaggio un affare commerciale e partì, dopo aver chiesto agli Ateniesi il permesso di recarsi all'estero per dieci anni. Sperava infatti che in questo periodo di tempo anch'essi si sarebbero abituati alle leggi»<sup>525</sup>.

---

<sup>521</sup> Hdt 1.29.

<sup>522</sup> Arist. *Ath. Pol.* 7.1.

<sup>523</sup> Plut. *Sol.* 25.1-3.

<sup>524</sup> Arist. *Ath. Pol.* 11.1.

<sup>525</sup> Plut. *Sol.* 25.6.

Il motivo della *apodemia* è dunque presentato dai tre autori (Erodoto, Aristotele e Plutarco) come la soluzione più adatta a far fronte alle pressioni dei membri della *polis* orientate al mutamento delle leggi esistenti; poiché il legislatore, in quanto creatore delle stesse, è l'unico autorizzato ad apportarvi modifiche, egli sceglie di abbandonare la patria, obbligando i concittadini a limitarsi a far uso di quanto scritto.

Un caso parallelo (sia pur in assenza di scrittura) si riscontra se da Atene ci spostiamo a Sparta; leggiamo quanto ci tramanda Plutarco:

così Licurgo, compiaciuto e soddisfatto per la bellezza e grandezza della sua legislazione, ormai realizzata e avviata, desiderò lasciarla immortale e immutabile per l'avvenire, per quanto possibile alla preveggenza umana. Dunque riunì in assemblea tutti i cittadini e disse che quanto aveva fatto era adeguato ed efficace per la prosperità e la virtù della città, ma che la cosa più importante e decisiva l'avrebbe resa loro nota solo dopo aver consultato il dio. Essi dovevano mantenere le leggi stabilite e non abrogare né modificare nulla, finché egli non fosse ritornato da Delfi; una volta ritornato avrebbe fatto ciò che il dio avesse giudicato opportuno. Tutti acconsentirono e lo esortarono ad andare; e dopo aver ricevuto dai re e dagli anziani, quindi dagli altri cittadini, il giuramento che avrebbero mantenuto e continuato ad applicare la costituzione vigente, finché egli non fosse ritornato, Licurgo partì per Delfi. Giunto presso l'oracolo, sacrificò al dio, quindi chiese se le sue leggi erano buone ed efficaci per la prosperità e la virtù della città. Il dio rispose che le leggi erano buone e che la città sarebbe rimasta gloriosissima se avesse continuato ad applicare la costituzione di Licurgo, il quale allora scrisse il responso e lo inviò a Sparta. Poi, dopo aver sacrificato di nuovo al dio e aver salutato gli amici e il figlio, decise di non sciogliere più i suoi concittadini dal giuramento, ma di porre fine volontariamente alla propria vita.....<sup>526</sup>

É fuori dubbio che quello di Plutarco è un racconto ricco di elementi molto più vicini alla leggenda che alla storia ma è nondimeno significativo il fatto che egli associ in due casi differenti il motivo della *apodemia* con quello della stabilità delle leggi.

---

<sup>526</sup> Plut. *Lyc.* 29.1-7.



Ma ritorniamo ad Atene: non sempre la *apodemia* è da connettere con la validità in futuro delle leggi: così è per Erodoto che attribuisce ad entrambi una durata decennale, ma non per Aristotele e Plutarco che riconoscono una validità centennale alle leggi sia pur con una *apodemia* di dieci anni. A tal proposito, è stato osservato che la durata di dieci anni, testimoniata da Erodoto, non è da preferire a quella centennale di Aristotele e Plutarco, poiché lo storico di Alicarnasso avrebbe tratto dalla durata della *apodemia* quella della validità delle leggi<sup>527</sup>. D'altra parte, si riconosce che l'espressione εἰς ἑκατὸν ἔτη corrisponde piuttosto ad εἰς ἅπαντα χρόνον<sup>528</sup>; ci sono dunque buoni motivi per credere che le leggi soloniane siano state concepite per avere una validità illimitata nel tempo.

Come ha sostenuto Camassa, è proprio con la messa per iscritto delle leggi che si pone il problema di sottrarle al mutamento garantendone la stabilità, giacché la percezione del mutamento nasce proprio con la scrittura della legge che è di per sé innovazione e alterare le leggi significa mettere a repentaglio l'ordito della *polis*<sup>529</sup>.

Direttamente connesso al problema della stabilità delle leggi è quello del loro rispetto; la tradizione letteraria ci dà l'opportunità di coglierne alcuni tratti attraverso aneddoti relativi ad alcuni legislatori arcaici, messi in giro nell'antichità, che in sé non hanno alcun valore storico ma che ci danno nondimeno l'idea della rigida osservanza dei *nomoi*: si pensi a Zaleuco che, pur di rispettare la sua stessa legge che puniva l'adulterio con la perdita di entrambi gli occhi, fece sì che ne fosse cavato uno dei suoi onde evitare che suo figlio, colpevole di ciò, li perdesse ambedue<sup>530</sup>; oppure si ricordi Caronda che giunse persino a suicidarsi per aver involontariamente infranto un suo *nomos* che vietava di presentarsi armati in assemblea<sup>531</sup>. Il giuramento che imponesse l'osservanza delle leggi di Solone è testimoniato (sia pur con una lieve differenza) tanto da Aristotele quanto da Plutarco<sup>532</sup>.

Convincentemente, Camassa ha sostenuto di recente che «Le leggi, tante volte proclamate inalterabili (*akinetoî*), tuttavia mutano. Né potrebbe essere diversamente»<sup>533</sup>. Si tratta di una visione realistica che induce a chiedersi quale valore è da attribuire al motivo

<sup>527</sup> PICCIRILLI 1977, 22-30.

<sup>528</sup> Cfr. il commento di Piccirilli in MANFREDINI - PICCIRILLI 1977, 255.

<sup>529</sup> CAMASSA 2009, 87-88.

<sup>530</sup> Ael. VH. 13.24; 14.22.

<sup>531</sup> Diod. Sic. 12.19.1-2.

<sup>532</sup> Aristotele (*Ath. Pol.* 7.1) riferisce che tutti (*pantes*) giurarono di servirsene e che i nove arconti promettevano di dedicare una statua d'oro in caso di trasgressione; Plutarco (*Sol.* 25. 3) nomina come artefici del giuramento la *boule* e i Tesmoteti. Secondo Camassa (1996, 573), Plutarco avrebbe fuso il giuramento annuale degli arconti e della *Boule* con quello di fedeltà alle leggi di Solone pronunciato dall'intero popolo ateniese.

<sup>533</sup> CAMASSA 2009, 89.

della inalterabilità del lavoro dei legislatori arcaici sul quale ha tanto insistito tradizione antica. E l'esperienza ateniese, grazie ai precedenti (rispetto naturalmente al lavoro di Solone) di cui abbiamo notizia, si rivela senz'altro produttiva al riguardo. In questa sede sono state analizzate le fasi legislative ateniesi anteriori a Solone, vale a dire i *thesmia* redatti dai Tesmoteti e i *Thesmoi* di Draconte ma, poiché il problema della inalterabilità si pone soltanto in riferimento ai *nomoi* soloniani, che a quelli di Draconte si sovrapposero, ci chiediamo: cosa c'è alla base della loro (pretesa) immutabilità?

Si è visto in apertura del capitolo che Solone fu scelto come *diallaktes* di una *polis* affranta da una *stasis* tra i *gnorimoi* e il *plethos* e si è anche visto che Aristotele giustificava il malcontento di questa seconda classe in quanto totalmente esclusa dalla gestione della *politeia*. È dunque una situazione di squilibrio quella in cui viene a trovarsi e a dover agire Solone il quale non a caso, come testimoniato dal frammento suesposto, metteva in rilievo il fatto di aver messo per iscritto dei *thesmoi* uguali per tutte le classi sociali. La legislazione soloniana appare dunque concepita tenendo conto di una considerevole parte della popolazione che precedentemente aveva goduto di scarsa considerazione, come del resto risulta dalle misure del legislatore a favore di quanti avevano subito il trauma della schiavitù. Soltanto una volta eliminata la *stasis* tra i membri della *polis* era possibile pensare a rendere *akinetoι* i *nomoi*. In Atene ciò avvenne con Solone; di questo scarto, ancor prima di noi, si accorsero gli antichi che nella sua figura videro pertanto il cristallizzarsi dell'evoluzione legislativa ateniese.

#### 4.3 La *epheasis eis to dikasterion*

Fondamentale nella storia dell'articolazione dei poteri giudiziari della Grecia arcaica fu la *epheasis eis to dikasterion* che Solone concesse al *plethos* ateniese (Arist. *Ath. Pol.* 9.1). Cosa essa sia esattamente e il ruolo che ebbe nella tutela dei diritti del cittadino è quanto cercheremo adesso di capire.

Non si può non connettere la *epheasis eis to dikasterion* con il diritto che Solone concesse a tutte le classi cittadine di partecipare, attraverso le assemblee e i tribunali<sup>534</sup>, alla

---

<sup>534</sup> Sebbene le fonti antiche riportino per l'età di Solone la forma plurale *dikasteria* addirittura con maggiore frequenza rispetto a quella singolare *dikasterion* (*dikasterion*: Arist. *Ath. Pol.* 9.1-2, *Pol.* 1274a5, Plut. *Sol.* 18.3; *dikasteria*: *Ath. Pol.* 8.3, *Pol.* 1273b41; 1274a3, Plut. *Sol.* 18.4, 21.2), è difficile credere che già agli inizi del VI secolo Atene fosse dotata di una pluralità di tribunali (SMITH 1925, 106-119; BONNER-SMITH

gestione della *politeia*<sup>535</sup> e dunque anche all'amministrazione della giustizia, sia pure parzialmente. Tale diritto rientra nella costituzione timocratica, che le fonti attribuiscono al legislatore e che portò alla suddivisione di tutta la cittadinanza in quattro classi censitarie, chiamate Pentacosiomedimni, Cavalieri, Zeugiti e Teti: il potere dei membri di queste ultime all'interno delle istituzioni della *polis* variava in base alla ricchezza che essi erano in grado di dichiarare<sup>536</sup>.

Se si eccettua il nome della prima classe, Pentacosiomedimni, si capisce facilmente come i nomi delle altre tre derivassero da altre occupazioni all'interno della società e in particolare da quelle relative alla guerra: accanto ai Cavalieri troviamo gli Zeugiti, da identificare con gli opliti della falange<sup>537</sup> e infine i Teti che non rientravano in nessuna delle due categorie ma che erano probabilmente impiegati come armati alla leggera o come rematori nella flotta<sup>538</sup>.

Per questo motivo si tende oggi a pensare che l'unica classe effettivamente istituita da Solone sia quella dei Pentacosiomedimni<sup>539</sup>: lo dimostra il nome che non contiene riferimenti a strutture sociali anteriori ma che tradisce la natura prettamente censitaria della classe, nata per contenere membri in grado di dichiarare almeno 500 medimni di grano; l'obiettivo di Solone fu probabilmente quello di distinguere tra gli *hippeis* e i cittadini molto più ricchi. In epoca soloniana troviamo tuttavia l'associazione di un valore censitario

---

1930, I 154; MASARACCHIA 1958, 169 sgg.; RHODES 1981, 160). L'unico organo giudiziario accessibile a tutti i cittadini nell'età di Solone era probabilmente l'Eliea, come risulta dalla legge soloniana citata da Lisia e Demostene (Lys. 10.16; Dem. 24.105). Data l'evidente affinità del termine Ἠλιαία con il dorico ἀλία/ἀλιαία, indicante l'assemblea, si è a lungo ritenuto che anche l'Eliea altro non fosse in origine che l'assemblea popolare, la quale assumeva questo nome durante le sedute per scopi giudiziari (GROTE 1847, 128 n. 1; SMITH 1925, 110-111; BONNER - SMITH 1930, I 153-57 in part. n. 5 di Buck; WADE-GERY 1958, 173-174; HIGNETT 1952, 97; DAY - CHAMBERS 1967, 87, 183-184; HARRISON 1971, 3, 72; RHODES 1972, 168; 1979, 104; 1981, 160); questa visione dell'Eliea soloniana è stata messa in discussione da Hansen (1981-82, 27-39) che, riprendendo un'idea diffusa nella storiografia tedesca tra fine Ottocento e inizi Novecento (GILBERT 1893, I 893, 153; BUSOLT 1895, 287; BELOCH 1912, 365; BUSOLT - SWOBODA 1926, 1151; EHRENBURG 1968, 67) sostiene che l'Eliea, già dalle sue origini, rappresenta un tribunale, soprattutto per i seguenti motivi: l'etimologia che lega Ἠλιαία ad ἀλίαία è alquanto discutibile; l'uso del plurale *dikasteria* (Ath. Pol. 7.3) indica una pluralità di corti che in quanto tali vanno distinti dall'assemblea. Poiché sia l'assemblea sia il tribunale sono due organi accessibili a tutta quanta la cittadinanza e poiché i due si distinguono per lo più in base alle modalità di svolgimento delle sedute giudiziarie, il problema relativo all'Eliea, se essa cioè fosse effettivamente un tribunale oppure rappresentasse una seduta giudiziaria dell'assemblea, non è per noi di fondamentale importanza. Pertanto in seguito ci si limiterà a parlare genericamente di tribunali come sostengono le fonti.

<sup>535</sup> Arist. Ath. Pol. 7.3; Plut. Sol. 18.1-2.

<sup>536</sup> Arist. Ath. Pol. 7.3; Plut. Sol. 18.1-2.

<sup>537</sup> Plut. Pel. 23.

<sup>538</sup> Non necessariamente questi nomi dovevano corrispondere alle classi guerriere: per DE SANCTIS 1912, 293, il titolo di cavaliere, in una regione come quella attica sprovvista di cavalleria, indicava genericamente i membri delle classi superiori; gli zeugiti potrebbero essere coloro i quali mantenevano una coppia di animali (Poll. 8.132: ζευγίσίον τι τέλος οἱ ζευγοτροφοῦντες ἐτέλουν).

<sup>539</sup> RHODES 1981, 137.

anche ad ognuna delle altre classi, probabilmente preesistenti: così quello dei Cavalieri è compreso tra 500 e 300 medimni (oppure erano detti Cavalieri coloro i quali potevano permettersi di mantenere un cavallo), quello degli Zeugiti varia tra 300 e 200 e, infine, quello dei Teti è inferiore a 200<sup>540</sup>.

Non è facile stabilire se artefice di questa struttura censita sia stato Solone: così sostiene Plutarco<sup>541</sup>, ma Aristotele afferma esplicitamente che la divisione per censo è anteriore al legislatore e che da questi sarebbe stata soltanto confermata<sup>542</sup>.

Tuttavia la costituzione timocratica, attestando la presenza di ricchi non nobili, rappresenta la crisi di quel principio dell'*aristinden kai ploutinden* che probabilmente Draconte aveva ancora conservato<sup>543</sup>.

Fu attraverso la costituzione timocratica, dicevamo, che Solone concesse anche agli strati posti più in basso nella scala sociale l'accesso alle cariche giudiziarie ed è dunque all'interno di questo contesto che va studiata la *ephexis eis to dikasterion*. Ma per avere un'idea ben chiara di tutto ciò, utile è quanto apprendiamo sulla figura del legislatore nella *Politica* di Aristotele.

\*\*\*

All'inizio del secondo libro (1260b27) il filosofo si propone come obiettivo la ricerca della migliore comunità politica, indagando su costituzioni in vigore presso alcune *poleis*, famose ai suoi tempi per essere rette da un buon governo (*eunomia*) e su altre ideate da alcuni autori che paiono andar bene. Immediatamente il filosofo mette in chiaro che non risparmierà critiche al riguardo, visti i difetti insiti nelle costituzioni vigenti al suo tempo. Dopo essere state esaminate le idee platoniche presenti nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, i progetti costituzionali di Falea e Ippodamo, l'attenzione si sposta sulle costituzioni di Sparta, Creta e Cartagine. Chiude il capitolo infine una discussione sull'operato di alcuni legislatori fra i quali è messa in risalto la figura di Solone. Conclusione curiosa, diremmo, visto che sin dall'inizio Aristotele aveva sostenuto di voler discutere le *politeiai* a lui contemporanee. Come spiegare dunque la presenza di Solone?

---

<sup>540</sup> Arist. *Ath. Pol.* 7.4; Plut. *Sol.* 18.1-2.

<sup>541</sup> Plut. *Sol.* 18.1.

<sup>542</sup> Arist. *Ath. Pol.* 7.3: τιμήματι διεῖλεν εἰς τέτταρα τέλη, καθάπερ διήρητο καὶ πρότερον.

<sup>543</sup> MELE 1999, 98.

La costituzione di Falea di Calcedone<sup>544</sup> (1266a39 sgg.) prevede l'uguaglianza delle ricchezze per quanto riguarda il possesso terriero (1267b9-10); ciò offre ad Aristotele l'occasione per citare un provvedimento di Solone che vieta di acquistare tutta la terra che si vuole nonché simili provvedimenti che a Locri vietano di vendere la terra, salvo che in casi particolari. Lo Stagirita è consapevole del fatto che l'uguaglianza è un mezzo utile per evitare conflitti all'interno della comunità, ma ritiene giusto non sopravvalutarla dal momento che, nel caso in cui ciò avvenisse, i ceti superiori, sdegnati, sarebbero indotti a ribellarsi in quanto convinti di meritare di più (1267a37-41). Aristotele (che ricerca la forma migliore della *koinonia politike*) sembra dunque ammettere che debba esserci chi, in ragione della superiore posizione sociale, ha il diritto di possedere di più, senza che però la differenza diventi eccessiva; in questo modo si può mantenere l'ordine all'interno della comunità. E ciò non può che far venire in mente Solone, il quale si oppone ad una divisione egalitaria della *chora* (fr. 29b 10).

La costituzione di Ippodamo si caratterizza invece per possibilità concessa al popolo di eleggere i magistrati (1268a11-12); a Sparta, inoltre, l'Eforato costituisce un elemento di coesione all'interno della costituzione, dal momento che il *demos* rimane in pace, avendo la possibilità di accedere alla carica più alta e ciò giova quindi agli interessi della comunità (1270b17-19). Ed è proprio la scelta indiscriminata degli Efori, dando al popolo la possibilità di partecipare alla carica più elevata, che fa sì che esso desideri mantenere immutata la costituzione (1272a31-33). Diversamente, i Cosmi cretesi (paragonabili per il potere da essi detenuto agli Efori spartani), proprio per il fatto che non sono scelti tra tutti i cittadini, ma solo tra gruppi di familiari, portano spesso al formarsi di congiure tra gruppi di Cosmi o tra privati cittadini che cacciano i Cosmi in carica. Questa non è, agli occhi di Aristotele, una costituzione, ma una signoria di pochi che fomenta lotte e guerre intestine che causano la dissoluzione della comunità politica; ma quello cretese è, per il filosofo, un caso particolare che si salva grazie alla peculiarità della posizione geografica. Differente è il caso di Cartagine (1273a9-13) dove, quando re e anziani presentano una qualche proposta al popolo, questo non è tenuto soltanto ad ascoltare i pareri delle autorità per apprenderne la decisione, ma può opporsi a chi ha recato la proposta. Si tratta insomma di costituzioni nelle quali (eccezion fatta per Creta) vige una funzione politica dei ceti inferiori.

Ed è questo, secondo Aristotele, un elemento indispensabile per la sopravvivenza della comunità: in 1281b25 sgg., a proposito della maggioranza, leggiamo che se la

---

<sup>544</sup> Probabilmente contemporaneo di Platone (VIANO 2002, 169 n. 47).

partecipazione di essa alle cariche più alte non è sicura, in quanto i suoi membri, per mancanza di giustizia e saggezza, sono portati a sbagliare, togliere ad essa ogni diritto al riguardo è addirittura a pericoloso, dal momento che una maggioranza povera e *atimos* porta inevitabilmente la città a riempirsi di nemici. Non rimane, continua Aristotele, che dare ad essa la possibilità di accesso agli organi deliberativi e giudiziari (λείπεται δὴ τοῦ βουλευέσθαι καὶ κρίνειν μετέχειν αὐτούς<sup>545</sup>) e cita al riguardo Solone e gli altri legislatori che le riconoscono il diritto di elezione e sorveglianza sui magistrati non permettendole di esercitare cariche individuali.

Dopo un'ampia discussione sulla costituzioni di Sparta, Creta e Cartagine, il discorso si sposta su Solone (1273b35 sgg.). Aristotele ci presenta costui come colui il quale ha dato una funzione al *demos* attraverso i *dikasteria* accessibili a tutti i cittadini (ἔοικε δὲ Σόλων....τὸν δὲ δῆμον καταστήσαι, τὰ δικαστήρια ποιήσας ἐκ πάντων<sup>546</sup>). Ciò ha comportato il biasimo da parte di alcuni nei confronti del legislatore, come se questi avesse abolito la βουλή e le ἀρχαὶ αἰρεταὶ, espressione rispettivamente dell'oligarchia e dell'aristocrazia, facendo del tribunale, eletto a sorte, l'arbitro di tutte le questioni (διὸ καὶ μέμφονται τινες αὐτῷ· λῦσαι γὰρ θάτερα, κύριον ποιήσαντα τὸ δικαστήριον πάντων, κληρωτὸν ὄν<sup>547</sup>). A tutto ciò Aristotele oppone la sua visione dei fatti: questa strada non fu intrapresa da Solone ma fu il frutto di sviluppi successivi, specie per opera di Efialte e Pericle, che accontentarono sempre di più il popolo quasi fosse un tiranno e che sfociarono nella democrazia. Il legislatore si è limitato a concedere al *demos* il potere indispensabile (τὴν ἀναγκαιοτάτην δύναμιν<sup>548</sup>), cioè la facoltà di scelta sulle ἀρχαὶ e il potere di controllo sulle stesse (εὐθύνειν).

Aristotele ha dunque coscienza dei mutamenti storici: egli è consapevole che ἡ νῦν δημοκρατία è il frutto di una riduzione dei poteri degli organi superiori volta a favorire il *demos* come se questi fosse un tiranno (1274a6-7). E anche altrove all'interno della *Politica* loda Solone e gli altri legislatori che si sono limitati a concedere al *demos* il diritto di elezione e di sorveglianza sui magistrati (τὰς ἀρχαιρεσίας καὶ τὰς εὐθύνας τῶν ἀρχόντων<sup>549</sup>).

---

<sup>545</sup> Arist. *Pol.* 1281b31.

<sup>546</sup> Arist. *Pol.* 1273b41 - 1274a2.

<sup>547</sup> Arist. *Pol.* 1274a3-5.

<sup>548</sup> Arist. *Pol.* 1274a16.

<sup>549</sup> Arist. *Pol.* 1281b32 sgg.

Le simpatie oligarchiche di Aristotele sono evidenti: le costituzioni, rette da *eunomia*, oggetto della sua indagine (Sparta, Creta, Cartagine; nessun riferimento all'Atene contemporanea!) sono tutte ispirate a principi oligarchici e quanto di esse è approvato trova riscontro nelle riforme soloniane; lo Stagirita mostra la sua disapprovazione verso ogni forma di uguaglianza, tanto della ricchezza quanto dei poteri in quanto (come si è visto) i ceti superiori potrebbero sdegnarsi (ἀγανακτοῖεν ἂν) se le loro ricchezze fossero equiparate a quelle dei più e i ceti inferiori, se ammessi alle cariche più alte, commettono errori per ingiustizia e stoltezza (διὰ τε γὰρ ἀδικίαν καὶ δι' ἀφροσύνην); ciò potrebbe essere dunque motivo di conflitti all'interno della comunità. In questi passi si vede dunque l'influsso delle idee proprie di Aristotele in merito alla migliore forma di *koinonia politike* che lo portano a rigettare caratteristiche proprie di altre *poleis* (l'uguaglianza dei *kleroi* è nota per Sparta e i regimi democratici nel IV secolo sono un dato di fatto).

Il Solone di Aristotele è senza dubbio concepito all'interno della critica del sistema politico ateniese vigente. E un tono simile si può attribuire alle nostalgiche parole di un altro antidemocratico, Platone, che, riferendosi all'epoca dell'invasione persiana in Occidente, sia pur non nominando il legislatore, afferma: «avevamo un'antica costituzione e delle magistrature che provenivano da quattro classi basate sul censo, e come un padrone vi era dentro di noi un senso del pudore, per cui desideravamo vivere asserviti alle leggi di allora»<sup>550</sup>.

I teorici di IV secolo esaltano Solone nella loro critica del presente. Tuttavia, dalla *Politica* di Aristotele possiamo ricavare un dato importante a proposito delle riforme soloniane, cioè l'aver portato alla *koinonia politike* un elemento che ne ha assicurato la stabilità, ovvero un minimo di partecipazione politica alla massa.

Se è vero che le parole di Aristotele sono alquanto generiche, nella misura in cui si riferiscono in senso lato alla partecipazione politica dei ceti inferiori (Aristotele parla genericamente di accesso agli organi deliberativi e giudiziari<sup>551</sup>), è pur vero che ci riferiamo ad un'epoca in cui non vigeva ancora una considerevole separazione dei poteri; non si può pertanto non riconoscere che la partecipazione all'amministrazione della giustizia da parte delle masse aveva in sé un ruolo importante. È vero che la funzione giudiziaria di queste differisce secondo che si legga la *Politica* oppure la *Athenaion Politeia*, dove i tribunali assumono rispettivamente una funzione di controllo sui magistrati oppure rappresentano

---

<sup>550</sup> Pl. *Leg.* 698b.

<sup>551</sup> Arist. *Pol.* 1281b31.

organi soggetti ad ἔφεσις e dunque destinati ad emettere verdetti. Ma trascuriamo questa differenza in quanto per noi di poca importanza rispetto a quella che assume più in generale l'accesso di tutte le classi cittadine al sistema giudiziario. Si pensi, a titolo di paragone, a Sparta, dove buona parte delle sentenze era affidata agli Efori<sup>552</sup> i quali, come si è visto, erano scelti tra tutti i cittadini; e si ricordi inoltre che proprio quest'ultimo particolare consente di mantenere ordine all'interno della comunità. (*Pol.* 1270b18). In questo modo si comprende appieno l'importanza della riforma introdotta da Solone ad Atene, con la concessione a tutto il *demos* di partecipare a parte dell'attività giudiziaria della *polis* per mezzo dei tribunali.

Sebbene l'immagine del legislatore che si ricava dalla *Politica* sia quantomeno riduttiva alla luce di quanto è noto da altre fonti, nondimeno essa è chiara: Solone ha stabilito una prima forma di equilibrio tra forze politico-sociali contrastanti, un equilibrio indispensabile senza il quale la *polis* minaccia di disgregarsi dal suo interno. E proprio questa è la condizione in cui versava l'Atene presoloniana.

\*\*\*

Torniamo adesso al problema della *epheasis eis to dikasterion*, interrogandoci su cosa intendessero Aristotele e Plutarco con questa espressione e dandoci una risposta.

Il termine *epheasis* compare nelle fonti insieme ai corradicali ἐφέσιμος/ἐφιέναι. La *Athēnaion Politeia* si limita a riferire che Solone concesse la *epheasis eis to dikasterion* al *plethos*, mentre molto più esplicito è Plutarco, il quale sostiene che la concessione anche ai Teti del diritto di accesso al tribunale, che inizialmente pareva irrilevante, in seguito fece sentire tutto il suo peso, dal momento che Solone concesse la ἔφεσις εἰς τὸ δικαστήριον ..... τοῖς βουλομένοις, dunque a tutti coloro i quali volevano (*Sol.* 18.3); il biografo di Coronea paragona ciò alla *publicatio ad populum* di Publicola. In definitiva si tratta, secondo questi, di un vero e proprio diritto di appello.

Poiché nei testi greci di età classica non sempre la *epheasis* può intendersi come un diritto di appello, il problema di quale fosse il suo significato ha dato vita ad un intenso

---

<sup>552</sup> Sui poteri giudiziari degli Efori: Arist. *Pol.* 1270b28-29, dove sono presentati come i giudici delle cause più importanti; cfr. 1275b9-10 in cui sono loro attribuite le cause inerenti i contratti.



dibattito tra gli studiosi<sup>553</sup>. Per noi è importante avere una chiara idea al riguardo, pertanto partiremo dallo studio delle sue occorrenze all'interno della *Athenaion Politeia*.

In 55.2 si dice che gli arconti devono essere esaminati in un primo momento dalla βουλή e successivamente dal tribunale (δοκιμάζονται..... οἱ δ' ἐννέα ἄρχοντες ἔν τε τῇ βουλῇ καὶ πάλιν ἐν δικαστηρίῳ); inoltre, se in precedenza chi fosse stato respinto dalla βουλή non poteva esercitare la carica, adesso c'è la *epheasis eis to dikasterion*. Ma poiché il doppio esame è obbligatorio, la *epheasis* di cui parla subito dopo Aristotele non rappresenta un diritto di appello ma semplicemente un trasferimento del giudizio al tribunale e non dipende quindi dalla volontà di chi ha subito il verdetto della βουλή. Tuttavia, che la *epheasis* ai tempi di Aristotele potesse intendersi anche come un diritto di appello emerge da *Ath. Pol.* 53.2, dove è detto che uno dei contendenti, nel caso in cui non accetti la decisione del dieteta, ha la possibilità di ἐπιέναι εἰς τὸ δικαστήριον. Sulla base di quest'ultimo punto possiamo concludere che non c'è motivo di negare valore alla testimonianza plutarchea: se anche nel IV secolo ἔφεσις poteva indicare un diritto di appello, allora è assolutamente verosimile che Aristotele volesse attribuirle questo valore quando si riferiva alle riforme di Solone.

Tuttavia, non bisogna correre il rischio di sopravvalutare quest'ultima conclusione. In un altro capitolo della *Athenaion Politeia* (45), sono affrontati diversi casi di ἔφεσις εἰς τὸ δικαστήριον in relazione alla βουλή o, per essere più precisi, quei casi nei quali un verdetto emesso precedentemente dal Consiglio doveva essere emesso nuovamente dal tribunale. La βουλή ha il compito di giudicare la maggior parte dei magistrati, specie quelli che amministrano denaro e la sua κρίσις non è κυρία ma ἐφέσιμος εἰς τὸ δικαστήριον (45.2); il testo non specifica se con quest'ultima espressione si intende un diritto di appello da parte del magistrato o semplicemente la necessità di un doppio giudizio. Tuttavia, subito dopo leggiamo che i cittadini privati possono denunciare coloro che esercitano le ἀρχαί di non servirsi delle leggi e, se la βουλή condanna costoro, per questi (τούτοις) vi è la ἔφεσις εἰς τὸ δικαστήριον che sembra essere un diritto di appello<sup>554</sup>; e lo stesso significato può attribuirsi per analogia al caso precedente. La stessa cosa non può dirsi per l'esame che la βουλή conduce a proposito dei consiglieri dell'anno successivo e dei nove arconti (45.3): il

---

<sup>553</sup> Sul significato di ἔφεσις nel diritto attico si veda RUSCHENBUSCH 1961, 386-390, con rassegna della posizioni precedenti. Poiché a noi interessa comprendere cosa intendesse Aristotele in riferimento a Solone, limiteremo la nostra indagine alla *Athenaion Politeia*.

<sup>554</sup> Diversamente RHODES 1981, 541-2 per il quale si tratta di uno spostamento di giudizio se la βουλή vuole imporre una pena superiore rispetto a quanto non le sia consentito.

verdetto era in precedenza decisivo ma adesso per questi (τούτοις) vi è la ἔφεσις εἰς τὸ δικαστήριον. È richiamato lo stesso caso esposto in 55.2, cioè quello dei nove arconti che sono sottoposti al doppio esame.

Prima di concludere il discorso sulla ἔφεσις εἰς τὸ δικαστήριον in seguito ai verdetti della βουλή si sposti l'attenzione su un altro passo della *Athenaion Politeia* in cui Aristotele sostiene che il Consiglio aveva in precedenza il potere di condannare e multare ma adesso deve essere deferito tutto al tribunale<sup>555</sup>. Rhodes ha giustamente osservato che la βουλή non ha mai avuto questo potere e che le sue prime funzioni giudiziarie si hanno con le riforme di Efialte e sono sin dall'inizio limitate<sup>556</sup>. Se è vero che possono esservi dubbi su quanto trasmessoci da quest'ultimo passo aristotelico<sup>557</sup>, è pur vero d'altra parte che l'autore della *Athenaion Politeia* vuole mettere in evidenza la sempre maggiore diminuzione dei poteri del Consiglio in seguito alle riforme democratiche.

Va osservato che la βουλή è un Consiglio che al momento della sua creazione, risalente all'epoca delle riforme clisteniche, si inserì tra gli altri organi istituzionali; successivamente essa vide aumentare i suoi poteri a danno dell'Areopago per opera di Efialte e, ancora in seguito, li vide ridursi per mezzo della ἔφεσις εἰς τὸ δικαστήριον come testimoniatoci da Aristotele. Se dunque si accetta la nostra interpretazione della ἔφεσις εἰς τὸ δικαστήριον come diritto di appello (sebbene non in tutti i casi) in seguito ai verdetti della βουλή, si deve riconoscere che tale diritto è piuttosto legato alle riforme democratiche e la storia attica ricorda periodi precedenti nei quali esso era ancora inesistente. Ciò vale per i primi periodi della storia della βουλή risalenti alla fine del VI secolo e questo esclude naturalmente che ai tempi di Solone, quando ancora la βουλή non esisteva e i verdetti erano emessi dall'Areopago e dai magistrati, tutte le sentenze fossero soggette ad un diritto di appello. Ciò è tanto più evidente se si osserva che ancora in età classica i verdetti dell'Areopago erano inappellabili<sup>558</sup>.

Riepilogando, possiamo dire le occorrenze di ἔφεσις all'interno della *Athenaion Politeia* lasciano aperta la possibilità che Aristotele, nel passo in cui si riferiva alle riforme di Solone, intendesse dire che il legislatore concesse un diritto di appello, ma possiamo escludere che ciò fosse valido per tutti i verdetti.

---

<sup>555</sup> Arist. *Ath. Pol.* 45.1.

<sup>556</sup> RHODES 1981, 538.

<sup>557</sup> Così RHODES 1981, 538.

<sup>558</sup> Antiph. 5.87; 6.3.

Quali erano allora i verdeti sui quali vigeva il diritto di appello? Possiamo dare una risposta a questo quesito tornando sul testo di Plutarco: τὰ γὰρ πλεῖστα τῶν διαφορῶν ἐνέπιπτεν εἰς τοὺς δικαστάς· καὶ γὰρ ὅσα ταῖς ἀρχαῖς ἔταξε κρίνειν, ὁμοίως καὶ περὶ ἐκείνων εἰς τὸ δικαστήριον ἐφέσεις ἔδωκε τοῖς βουλομένοις<sup>559</sup>. Anche se il biografo di Coronea afferma che ai giudici (εἰς τοὺς δικαστάς; non si parla di ἀρχαί, quindi il riferimento è ai giudici dei tribunali) era sottoposta la maggior parte delle controversie, subito dopo dice che per quelle cose il cui giudizio fu affidato dal legislatore alle *archai* fu concessa da quest'ultimo la ἔφεσις εἰς τὸ δικαστήριον a chiunque volesse. Il diritto di appello è applicabile dunque ai verdeti emessi dagli arconti e non a quelli emessi dall'Areopago.

Come nota Rhodes, ciò non esclude naturalmente che, come avveniva in epoca classica, anche alcuni verdeti degli arconti all'epoca di Solone fossero inappellabili<sup>560</sup>.

Un'idea del funzionamento delle istituzioni giudiziarie popolari ai tempi di Solone si ha attraverso una legge citata da Lisia e da Demostene:

Ὅτι ἂν τις ἀπολέσῃ, ἐὰν μὲν αὐτὸ λάβῃ, τὴν διπλασίαν καταδικάζειν, ἐὰν δὲ μὴ, τὴν διπλασίαν πρὸς τοῖς ἐπαιτίοις. δεδέσθαι δ' ἐν τῇ ποδοκάκκῃ τὸν πόδα πένθ' ἡμέρας καὶ νύκτας ἴσας, ἐὰν προστιμήσῃ ἢ ἡλιαία. προστιμᾶσθαι δὲ τὸν βουλόμενον, ὅταν περὶ τοῦ τιμήματος ᾖ. Ἐὰν δέ τις ἀπαχθῇ, τῶν γονέων κακώσεως ἐαλωκὼς ἢ ἀστρατείας ἢ προειρημένον αὐτῷ τῶν νόμων εἵργεσθαι, εἰσιὼν ὅποι μὴ χρή, δησάντων αὐτὸν οἱ ἑνδεκα καὶ εἰσαγόντων εἰς τὴν ἡλιαίαν, κατηγορεῖται δὲ ὁ βουλόμενος οἷς ἕξεσιν. ἐὰν δ' ἄλῃ, τιμάτω ἢ ἡλιαία ὅτι χρή παθεῖν αὐτὸν ἢ ἀποτεῖσαι. ἐὰν δ' ἀργυρίου τιμηθῇ, δεδέσθω τέως ἂν ἐκτείσῃ.

L'Eliea ha dunque la facoltà di προστιμᾶσθαι (imporre una pena aggiuntiva) consistente nel legare con ceppi ai piedi il colpevole di un furto e di stabilire la pena o la multa da infliggere a chi sia stato dichiarato colpevole di maltrattamento dei genitori, di renitenza alla leva o chi si sia comportato da fuorilegge.

<sup>559</sup> Plut. *Sol.* 18.3.

<sup>560</sup> I cassieri giudicano le cause contro gli esattori ma soltanto quelle fino a dieci dracme rimandando le altre al δικαστήριον (Arist. *Ath. Pol.* 52.3), i Quaranta hanno autorità assoluta nelle cause fino a dieci dracme (Arist. *Ath. Pol.* 53.2), l'arconte può multare o deferire al tribunale chiunque oltraggi gli orfani o le ereditiere (Arist. *Ath. Pol.* 56.7).

Prima di concludere il discorso sui poteri giudiziari del *demos* sia consentita una osservazione. In uno dei suoi frammenti pervenutici, Solone afferma quanto segue:

δῆμῳ μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον γέρας ὅσον ἐπαρκεῖν<sup>561</sup>

dunque egli ha dato al *demos* il *gheras* sufficiente. Quest'ultimo termine è già presente nell'epopea omerica: basti pensare al *gheras* come premio seguente alla spartizione del bottino<sup>562</sup>. Come ha sottolineato la Noussia<sup>563</sup>, c'è un importante punto di contatto tra la utilizzazione del termine da parte di Solone e il suo significato omerico: in *Il.* 1.122-126, Achille riferisce ad Agamennone dell'impossibilità di assegnare a costui un *gheras* perché non ci sono molti beni comuni, la preda è stata spartita e i soldati non possono più metterla insieme. Il *gheras* proviene dunque da qualcosa che è stato messo in comune, sicché anche quello di cui parla Solone può a buon diritto essere l'esito di una redistribuzione che ha fatto seguito al suo aver rimesso in comune tutti i diritti politici.

Consentendo al *demos* di rivedere alcuni verdeti dei magistrati, Solone ha impedito che l'amministrazione della giustizia fosse concentrata interamente nelle mani di una casta chiusa costituita dai ricchi. Lo scopo era quello di evitare che si creassero soprusi nei confronti degli strati meno abbienti che non avrebbero potuto non causare disordini all'interno della comunità, disordini che nascevano dalla totale esclusione di parte della cittadinanza dall'amministrazione della giustizia. Consentendone la partecipazione Solone ne ha anche tutelato i diritti e alla base di ciò c'è dunque una esigenza di garantire stabilità alla *koinonia*, proprio come emerge dalla lettura della *Politica* di Aristotele.

#### 4.4 *Timorein hyper ton adikoumenon*

Si è già accennato (cfr. cap. 2) al fatto che Solone ha esteso il diritto di accusa a tutti i cittadini e si è anche visto che tale diritto era applicabile soltanto nei casi in cui la vittima non godeva delle condizioni giuridiche necessarie e dar vita ad un atto legale. Tale spiegazione trova fondamento nella distinzione, anch'essa messa in luce, che opera il diritto attico di età classica tra processi che possono essere intentati esclusivamente dalla parte

<sup>561</sup> Sol. fr. 7.1.

<sup>562</sup> Hom. *Il.* 1.123, 135, 138, 163, 276; 9.334, 367.

<sup>563</sup> Si veda il commento al passo in FANTUZZI - MAEHLER - NOUSSIA 2001, 269.

offesa (*dikai*) e processi che possono essere intentati da qualsiasi cittadino (*graphai*). Questo il motivo per il quale, a partire dal Glotz<sup>564</sup>, si sostiene che il provvedimento soloniano, a noi noto attraverso Aristotele<sup>565</sup> e Plutarco<sup>566</sup>, vada limitato ad alcuni casi specifici.

Questa posizione è stata ripresa oltre quarant'anni fa dal Ruschenbusch<sup>567</sup>, il quale ne ha rafforzato le basi attraverso lo studio di alcune *graphai* a noi note dal diritto attico di IV secolo. Ci limitiamo a prenderne in considerazione alcune

I. le *γραφαι κακώσεως ὀρφανῶν, ἐπικλήρου* e *οἴκου ὀρφανικοῦ*<sup>568</sup> nascono dal maltrattamento degli orfani, delle ereditiere o da una cattiva gestione del patrimonio degli orfani. Vittime ne sono appunto gli orfani e le ereditiere che, in quanto bambini e donne, non hanno diritto di cittadinanza; ad essere accusati sono i tutori, o i coniugi, ovvero i loro stessi rappresentanti legali. L'unico accusatore che può dar vita al processo può essere pertanto costituito esclusivamente da una terza parte e dunque da un cittadino qualsiasi (ὁ βουλόμενος);

II. le *γραφαι προαγωγείας*<sup>569</sup> e *μισθώσεως εἰς ἐταίρησιν*<sup>570</sup>, riguardano la induzione alla prostituzione di donne o bambini da parte rispettivamente di un genitore, un fratello, uno zio o del tutore. Per ciò che concerne le parti in causa valgono le osservazioni fatte a proposito delle *γραφαι* precedenti;

III. le *γραφαι παρανοίας*<sup>571</sup> e *ἀργίας* riguardano lo sperpero del patrimonio a causa di deficienza mentale o di ozio e in genere hanno come vittime i figli di colui che sperpera. Ancora una volta, essendo questi ultimi minorenni, l'accusa può essere sostenuta esclusivamente da una terza parte;

IV. la *γραφὴ κακώσεως γονέων*<sup>572</sup> riguarda l'astensione dall'obbligo di mantenere i genitori, incapaci, a causa dell'età, di difendersi se non addirittura rinunciare per paura dei figli;

V. la *γραφὴ ἀδίκως εἰρχθῆναι ὥς μοιχὸν* rappresenta un processo nel corso del quale si accerta se si è effettivamente verificato l'adulterio e quindi se l'arresto con

---

<sup>564</sup> GLOTZ 1904, 369 sgg.

<sup>565</sup> Arist. *Ath. Pol.* 9.1

<sup>566</sup> Plut. *Sol.* 18.6.

<sup>567</sup> RUSCHENBUSCH 1968, 47-53.

<sup>568</sup> Arist. *Ath. Pol.* 56.6.

<sup>569</sup> Aeschin. 1.14.

<sup>570</sup> Aeschin. 1.13.

<sup>571</sup> Arist. *Ath. Pol.* 56.6.

<sup>572</sup> Arist. *Ath. Pol.* 56.6.

questa accusa è legittimo o meno; il presunto adultero, essendo arrestato, non è nelle condizioni giuridiche di potersi difendere intentando un altro processo;

VI. la γραφή ψευδοκλητείας nasce in seguito ad un verdetto in contumacia senza la citazione in giudizio dell'accusato. Questi, secondo la legge è privo di diritti e pertanto, per poter procedere contro l'inganno del querelante, ha bisogno dell'intervento di una terza parte.

VII. la γραφή ψευδεγγραφῆς e βουλεύσεως<sup>573</sup> è una azione legale che difende chi a torto è stato inserito nella lista dei debitori nello stato. Il debitore, in quanto tale, non ha diritto di difendersi sicché anche in questo caso soltanto una terza parte può intervenire in sua difesa.

Il problema, che Solone si è posto, di tutelare i diritti del cittadino ha un aspetto multiforme a giudicare da questi esempi: gli ultimi tre casi riguardano cittadini che hanno perduto, sia pur provvisoriamente, il loro *status* civico a causa di una accusa (adulterio, debito nei confronti dello Stato, o altro). Essi non sono dunque in grado di difendersi e Solone, estendendo a tutti (i cittadini) il diritto di accusa, va incontro alle loro esigenze dando ad essi l'opportunità di dimostrare la loro innocenza e recuperare la loro libertà nonché i loro diritti civili. Parimenti significativi sono gli altri casi: i primi tre si preoccupano di tutelare i diritti dei bambini (orfani e non) non soltanto sulla persona ma anche sul patrimonio. L'obiettivo è naturalmente quello di garantire loro una stabilità in futuro e ciò fa venire in mente quella legge soloniana, in precedenza discussa (cfr. § 1), che limita il trasferimento delle doti a beni mobili, onde evitare quello di beni immobili a svantaggio dei figli maschi. Nell'uno e nell'altro caso si nota quanto centrale sia stata nel pensiero di Solone la preoccupazione non soltanto per il presente ma anche per il futuro dei cittadini.

Complementare a queste considerazioni, che riguardano la tutela dei diritti dei bambini, può considerarsi quanto emerge dal quarto caso, che tutela i diritti dei genitori, ai cui figli, divenuti adulti, spetta il mantenimento. Solone dunque si preoccupa anche della tutela dei diritti degli anziani.

La inclusione di questi processi tra le *graphai*, ovvero tra quelle azioni giudiziarie che avevano per oggetto prevalentemente atti di oltraggio nei confronti della comunità, rende giustizia delle parole di Plutarco secondo il quale, estendo il diritto di accusa, Solone «rettamente abituava i concittadini ad esser sensibili e a dolersi gli uni per gli altri, come

---

<sup>573</sup> Arist. *Ath. Pol.* 59.3.

membra di un unico corpo»<sup>574</sup> e di quelle, attribuite dal biografo di Coronea al legislatore, il quale sosteneva che la città meglio abitata è «Quella in cui coloro che non hanno subito un'ingiustizia accusano e puniscono i colpevoli non meno di coloro che l'hanno subita»<sup>575</sup>.

Il problema della tutela dei diritti del cittadino emerge dunque a più livelli nell'opera di Solone. Con l'estensione del diritto di accusa a chiunque ne avesse la capacità giuridica, il legislatore ha compiuto un grande passo verso la tutela di tutti quei cittadini che si trovavano ad essere ingiustamente accusati ma che non avevano la possibilità di poterlo dimostrare avendo perduto il loro *status* a causa dell'accusa<sup>576</sup>. Ma vi è di più. L'azione di Solone non si è limitata a coloro che erano cittadini *stricto sensu* ma ha incluso anche bambini e anziani: per usare parole aristoteliche, possiamo concludere affermando che il suo raggio d'azione si è esteso ai “cittadini imperfetti” e ai “cittadini scaduti”.

\*\*\*

Le azioni soloniane che maggiormente hanno mirato a tutelare i diritti del cittadino sono dunque: la garanzia della libertà individuale quale diritto inalienabile che alcuni esponenti dei ceti economicamente più vulnerabili avevano perso nel corso del tempo nonché le relative leggi volte a favorirne la sussistenza; l'apertura a tutta la cittadinanza della partecipazione ai verdetti giudiziari con il diritto di appello al tribunale; l'estensione del diritto di accusa.

Tuttavia, è necessario che tutti i cittadini mostrino il loro impegno civico. Dai versi dello stesso Solone si capisce che la soluzione esiodea, consistente nel rinchiudersi nella vita privata, evitando qualsiasi contatto con l'attività politica<sup>577</sup>, non si addice alla *polis* del legislatore. Il δημόσιον κακὸν raggiunge tutti, esso «arriva a ciascuno dentro casa e le porte del cortile non sono più disposte a fermarlo: di sopra all'alto recinto balza e scova tutti quanti, anche se uno se ne sta in fuga nel recesso del talamo»<sup>578</sup>. Le porte e il recinto

---

<sup>574</sup> Plut. *Sol.* 18.6.

<sup>575</sup> Plut. *Sol.* 18.7.

<sup>576</sup> La *graphe*, che estendeva il diritto di accusa a tutti i cittadini, non era, osserva giustamente Gagarin (2006, 266), l'unica soluzione per andare incontro a chi subiva un torto e non era nelle condizioni di difendersi per vie legali. A Gortina, ad esempio, esistevano gli *orphanodikastai* (IC IV 72.12.11-12) con il compito di soprintendere alle faccende degli orfani. Solone avrebbe potuto pertanto istituire nuove magistrature per proteggere questi ultimi o coloro che erano stati ingiustamente resi schiavi ma egli ha preferito conferire il potere a tutti i cittadini, stabilendo le basi per una procedura legale ateniese democratica per il futuro.

<sup>577</sup> Hes. *Op.* 27-34.

<sup>578</sup> Sol. fr. 3.26-29.

rappresentano il confine della zona della pace domestica protetta giuridicamente<sup>579</sup> e il fatto di rinchiudersi nel privato non basterà a proteggere dal pericolo e dalla disgrazia. Il singolo non è dunque nelle condizioni di proteggersi riparandosi nella sua casa. Solone, che accusa più volte i capi aristocratici<sup>580</sup>, non manca tuttavia di estendere la sua critica anche al *demos* che alla classe dirigente ha fornito appoggi, trovandosi in seguito ad essere ridotto in una condizione di schiavitù<sup>581</sup>. Alla base della condizione servile vi è dunque, stando al legislatore, anche una responsabilità da parte del *demos*, il quale continua passivamente a seguire i capi senza rendersi conto di quanto avviene<sup>582</sup>.

Si avverte dunque, con Solone, un mutamento del rapporto tra pubblico e privato: il privato trova un appoggio all'interno dell'azione pubblica; a sostegno di ciò, si ricordi inoltre che tra i processi pubblici (*graphai*) rientrarono, con le riforme del legislatore, anche quei casi privati nei quali la vittima non era in grado di farsi giustizia. Si può parlare in qualche misura di una confluenza del privato nel pubblico.

L'incitazione che Solone rivolge al *demos* di partecipare alla vita politica responsabilizzandosi nei confronti della *polis* è lo specchio dell'importanza che hanno assunto adesso le masse e che in epoca esiodea ancora non possedevano. Ad Esiodo non restava che appellarsi alla rettitudine dei contadini e al senso di giustizia dei *basileis*;<sup>583</sup> la diversità della realtà soloniana risulta giustificata come non mai quando si considerino le stesse riforme del legislatore: egli ha sostenuto il *demos* attraverso il diritto di appello al tribunale, ma per esserci giustizia è necessario che il cittadino prenda effettivamente parte alle sedute giudiziarie e, se un innocente è sotto accusa, ed incapace pertanto di difendersi, è necessario che egli sia sostenuto attraverso un'azione giudiziaria intentata da un concittadino. Il cittadino deve dunque mostrare il suo attivismo politico; soltanto così si potrà evitare quel male pubblico che non risparmia chi rimane in disparte.

Con Solone si ha un ampliamento della partecipazione all'amministrazione della giustizia grazie al coinvolgimento delle masse e alla facoltà di qualunque cittadino di sostenere gli offesi impossibilitati ad autodifendersi. L'effetto del primo è stato quello di porre un freno all'iniziativa degli aristocratici, che avrebbero potuto agire incuranti della massa e basandosi unicamente sui propri interessi, quello del secondo di limitare (o per lo

---

<sup>579</sup> SPAHN 1980, 546.

<sup>580</sup> Sol. fr. 3.7 e 12.3

<sup>581</sup> Sol. fr. 15.3-4.

<sup>582</sup> Sol. fr. 15.5-9.

<sup>583</sup> Hes. *Op.* 282-285.



meno neutralizzare) l'iniziativa di quanti potevano commettere ingiustizie di altro genere destinate a rimanere impunte.

La *polis* di Solone non è più dunque la *polis* di Esiodo. È una *polis* che ha visto la crescita delle masse, le quali sono tuttavia scivolate nella «malvagia schiavitù» (fr. 3.18) nei confronti del predominio politico aristocratico perdendo l'accesso alle cariche pubbliche. Tutto questo ha anche generato una piaga inevitabile, ovvero la guerra civile, «quella che distrugge la giovinezza amabile di molti»<sup>584</sup>. La *polis* ha dovuto tenere conto di tale crescita e lo ha fatto garantendo alle masse la libertà, emanando leggi che ne tutelassero i diritti e concedendole di partecipare, seppure soltanto in parte, all'attività politica. Ciò che vediamo è dunque una ridefinizione dell'apparato legislativo e giudiziario, alla luce della (ri)inclusione nella cittadinanza di ceti che in precedenza avevano avuto un destino precario e della conseguente redistribuzione dei diritti politici.

La *stasis* tra le famiglie aristocratiche all'epoca dei Ciloniani aveva portato (cfr. cap. 3) ad una affermazione del potere centrale delle istituzioni della *polis* a danno dell'autonomia individuale per mezzo della legge di Draconte sull'omicidio, sottomettendo gli interessi delle famiglie a quelli della comunità. In maniera analoga, la *stasis* tra i *gnorimoi* e il *plethos* di età soloniana (una *stasis* senz'altro più complessa in quanto coinvolgente tutta la cittadinanza e dovuta allo squilibrio di potere tra le due classi) ha avuto come esito una redistribuzione dei poteri che ridusse la libertà dei primi attraverso istituzioni che tenessero conto delle esigenze di tutti i cittadini, in nome dell'equilibrio interno della *polis*. Quella tendenza ad assorbire parte delle faccende private nella sfera pubblica di cui si faceva cenno e l'incitamento del cittadino a prendere parte alla vita politica completano il quadro che vede l'affermazione di un potere centrale a danno della libertà individuale e che fu alla base della tutela dei diritti del cittadino.

Nella *polis* di Solone ciò avvenne attraverso i tribunali che consentivano di ribaltare eventuali sentenze parziali, e quindi ingiuste, da parte dei magistrati, come pure attraverso quelle azioni giudiziarie intentate dai cittadini che non costituivano parte lesa. Ma alla base di tutto vi era quella libertà sulla persona di cui nessun cittadino poteva essere più privato.

---

<sup>584</sup> Sol. fr. 3.20.

## 5.

### ARISTOCRAZIA E DEMOS DA OMERO A SOLONE

L'azione soloniana ad Atene ha testimoniato (cfr. cap. prec.) una (ri)conquista da parte delle masse della loro posizione politica nella misura in cui queste, che al momento dell'elezione all'arcontato di Solone erano escluse dalla gestione della *politeia*, non soltanto acquisirono con le riforme del legislatore la possibilità di accedervi a fianco dell'aristocrazia, ma furono addirittura soggette ad una accentuata esortazione, presente nei carmi dello stesso, a non rinchiudersi nel loro ambito privato responsabilizzandosi nei confronti della *polis*.

L'opposizione dicotomica tra aristocrazia e *demos* non si ritrova esclusivamente nell'Atene degli inizi del VI secolo, ma è altresì presente già nel mondo omerico. Ripercorrendo le tappe principali dell'interazione tra questi due strati sociali, sarà possibile ricostruire le dinamiche attraverso le quali si giunse alla crisi dell'aristocrazia e alle conseguenti conquiste del *demos*.

#### 5.1 Aristocrazia e demos nel mondo omerico ed esiodeo

Cercando di frenare la corsa verso le navi da parte dei soldati greci in seguito alle parole ingannevoli di Agamennone in assemblea, Odisseo manifestava il suo dissenso nei confronti della *polykoiranie*, ovvero dell'autorità di molti, in quanto uno solo doveva essere a suo avviso il capo che da Zeus avesse ricevuto lo scettro e le leggi (*Il.* 2.204-206). Più volte Agamennone è riverito dall'anziano Nestore, nonché da Odisseo, come il capo di tutti i Greci (*Il.* 2.82; 9.96-99; 14.93-94) e, nonostante un re possa anche permettersi di donare intere città (*Il.* 9.149-56; *Od.* 4.174-77), accanto a lui ci sono diversi *basileis* con i quali egli condivide il potere (*Od.* 8.390-391). Sebbene dunque vi sia un capo supremo, accanto a lui ci sono altri *basileis* i quali possono tuttavia permettersi di esprimere in assemblea un parere diverso facendolo rispettare: così Diomede potrà contraddire Agamennone opponendosi all'idea del ritorno in Grecia ed ottenendo l'acclamazione di tutti gli Achei (*Il.*

9.50) e la stessa cosa potrà fare in un contesto simile insieme a Odisseo (*Il.* 14.65-110); inoltre, Nestore potrà esortare il figlio di Atreo a dare ascolto a chi darà il migliore consiglio (*Il.* 9.75, 101). Vi è dunque nell'epica omerica un ceto di nobili il cui obiettivo è «sempre primeggiare ed essere migliore degli altri» (*Il.* 6.208; 11.784).

L'atteggiamento di superiorità dell'aristocrazia è evidente nei discorsi assembleari: nel VII libro dell'*Iliade*, durante un'assemblea dei Troiani, Antenore consiglia la restituzione di Elena, ma vede l'opposizione di Paride che avrà la meglio essendo supportato da Priamo il quale manda il messaggero Iseo a riferire il messaggio agli Achei (348-78). Questi, giunto sul campo greco, riferirà che Paride non intende restituire la donna, malgrado i Troiani esortino la restituzione (393), il che lascia intendere che la folla era contraria a quanto deciso da Priamo, e dunque favorevole alla proposta di Antenore, ma ha dovuto cedere. Significativo inoltre è il fatto che Diomede, per far sì che i Greci avessero riguardo nei confronti di quanto egli fosse sul punto di dire, abbia fatto riferimento alle sue origini nobili (*Il.* 14.113 sgg.).

La posizione di prestigio all'interno della società dipendeva in gran parte anche dal valore militare dell'individuo: cercando di impedire la fuga degli uomini del *demos*, Odisseo, nel vedere qualcuno di essi urlare, ne richiamava la natura di *aptolemos* e *analkis*, nonché l'essere *enarithmios* sia in guerra sia in consiglio (*Il.* 2.200-202). Toante godeva di una posizione di un certo rilievo in assemblea ed era ascoltato da tutti grazie dal fatto che egli era il migliore di tutti gli Etoli, essendo esperto nell'uso del giavellotto e prode nel corpo a corpo (*Il.* 16.281 sgg.). Infine Odisseo, questa volta però nell'*Odissea*, raccontava a Eumeo di essere figlio illegittimo di Castore Ilacide ma di essersi conquistato una posizione di prestigio grazie alle sue abilità militari (*Od.* 14.199 sgg.).

L'aristocrazia, che ha una posizione autorevole in assemblea, ha dunque un ruolo centrale anche in battaglia. Ettore è la sola difesa di Troia (*Il.* 6.402-3; 22.506-7) e l'*Iliade* è piena di descrizioni di duelli tra guerrieri di stirpe aristocratica: così quello, interrotto sul nascere, tra Glauco e Diomede (*Il.* 6.226-33), quello tra Paride e Menelao (libro III) e, naturalmente, il duello tra Ettore e Achille (libro XXII). Quando Ettore (7.67 sgg.) invita a duello un guerriero greco, il primo ad alzarsi è Menelao (96 sgg.) frenato nell'impeto da Agamennone e dagli altri Achei consapevoli della superiorità di Ettore e a proporsi saranno tutti i più valorosi guerrieri greci di stirpe aristocratica: lo stesso Agamennone, Diomede, i due Aiaci, Idomeneo, Merione (scudiero di quest'ultimo), Euripilo, il già incontrato Toante e Odisseo. Sarà la sorte ad estrarre Aiace Telamonio.

Ciò non significa tuttavia che il ruolo delle masse in Omero sia del tutto trascurabile: la spartizione del bottino è uguale per tutti (*Il.* 9.328-329; *Od.* 9.39-42) e i *basileis* si preoccupano di dimostrare in battaglia gli onori che ricevono dal *demos* (*Il.* 12.310-328) e di averne riguardo; basti pensare a Odisseo che con i suoi sudditi era mite come un padre (*Od.* 2.47). Inoltre, se è vero che un capo può ignorare la comunità ed imporre la propria volontà (Agamennone: *Il.* 1.22-33), è anche vero che Ettore si vergogna dinanzi ai Troiani e alle Troiane di tenersi lontano dalla battaglia (*Il.* 6.442-43) e altrove teme che di lui si possa dire che ha condotto il *laos* alla rovina (22.104-110); Penelope, nonostante le pressioni dei pretendenti, è propensa a rimanere a casa per riguardo nei confronti del letto nuziale e della voce del popolo (*demoio phemin* *Od.* 16.75; 19.527). Odisseo, infine, era restio quanto al fatto di partire per Troia ma vi era stato costretto dalla «dura voce del popolo» (*Od.* 14.239).

Il mondo omerico, attraverso una interpretazione che fa capo al Finley<sup>585</sup>, è stato a lungo considerato un mondo dominato da una società di carattere prepolitico, nella quale le rivendicazioni dei capi dell'aristocrazia portano ad oscurare il ruolo e la funzione delle assemblee popolari; un insieme di *oikoi* insomma, tale da mettere totalmente in secondo piano la sfera del pubblico. Il ruolo politico degli strati inferiori è stato oggi nettamente rivalutato come pure l'importanza della sfera pubblica, sicché si tende oggi a considerare quella omerica una società politica, dove la sfera pubblica ha una notevole importanza, specie in considerazione di quello che è il riguardo che il capo aristocratico ha nei confronti della massa<sup>586</sup>. Si riconosce anche l'importanza che il *demos* ha in fattori di politica estera, alleanze in primo luogo<sup>587</sup>.

Questa rivalutazione del ruolo delle masse nell'epica omerica deve non poco alla crescente importanza che negli ultimi decenni queste hanno assunto nell'interpretazione del combattimento omerico. Malgrado il poeta dedichi non poco spazio alle gesta degli eroi di stirpe aristocratica, egli parla anche di file (*stiches*) fitte (*puknai*) e irte (*pephrikuiai*) di scudi, di elmi e di lance (*Il.* 6.61-62); altrove egli dice anche che i Troiani, guidati da Ettore, attaccano in massa (*aollèes* *Il.* 13.136 = 15.306) e che, dall'altra parte, gli Argivi resistono anch'essi in massa (15.312). Idomeneo dice a Toante (13.224-25): «Tutti quanti sappiamo combattere. Nessuno è bloccato dalla paura, nessuno, cedendo alla viltà, si ritira dalla battaglia». Rivolgendosi a chi era primo dei Greci (*exochos*), a chi era in mezzo

<sup>585</sup> FINLEY 1954.

<sup>586</sup> RAAFLAUB 1997a, 49 sgg.

<sup>587</sup> RAAFLAUB 1997b, 1 sgg.

(*meseeis*) e a chi era ultimo (*chereiotos*), i due Aiaci affermavano: «tutti quanti hanno un compito, lo vedete voi stessi. Nessuno si volga indietro verso le navi» (*Il.* 12.169-273). Inoltre, il grido dei Greci e dei Troiani che si scontrano è tale da superare il rumore delle onde del mare che si scagliano contro la terra spinte dal vento Borea, il fragore del fuoco che brucia la selva e il vento che sibila tra le querce (*Il.* 14.393-401).

Ma due sono i passi che risultano più significativi: dopo l'esortazione a combattere che Achille rivolge ai Mirmidoni, il poeta, descrivendone l'esercito, dice che scudo era appoggiato a scudo, elmo a elmo e uomo a uomo (16.215-16), alludendo all'importanza del combattimento di massa. Altrove (17.364-65) egli dice che i Greci cadevano in minor misura perché badavano ad allontanare gli uni dagli altri l'abisso di morte, il che sembra alludere all'importanza della collettività del combattimento la quale tuttavia soltanto successivamente sfocerà nella falange oplitica<sup>588</sup>.

Se è vero che l'epica omerica presenta un tipo di comunità in cui la massa convive con l'aristocrazia, accettandone la superiorità ma riuscendo anche in alcuni casi a far sentire la propria voce, è anche vero però che quella presentataci da Omero è una realtà incentrata sulle gesta degli *aristoi* che ben poco spazio dedica alla quotidianità dei rappresentanti dei ceti più bassi.

È Esiodo a integrare le nostre informazioni su quegli strati della comunità che Omero mette in secondo piano. Il poeta di Ascra (*Op.* 27 sgg.) consiglia al fratello Perse di tenersi lontano dalle contese altrui che hanno luogo nell'*agora*; il motivo è l'assenza di mezzi sufficienti che lascino abbastanza tempo per dedicarsi a contese (*neikea*) e assemblee (*agorai*). In Esiodo si vede dunque riflessa l'ideologia del piccolo contadino la cui sussistenza è a rischio e che per tale motivo rinuncia a partecipare alla vita politica<sup>589</sup>. A giudicare da questo, è da concludere che la comunità di fine VIII secolo, sebbene sia composta da diversi strati che si impegnano a prendere parte in assemblea, vede anche la presenza di non pochi contadini che rinunciano a ciò per esigenze proprie consistenti nel mantenere se stessi e la loro famiglia.

---

<sup>588</sup> Come osserva van Wees (1994, 15 n.12) in Omero «il continuo disperdersi e raggrupparsi delle truppe è incompatibile con il mantenimento di una formazione compatta».

<sup>589</sup> Il testo esiodico fa riferimento esplicitamente alle contese giudiziarie, ma il fatto che al v. 30 il poeta accanto ai *neikea* citi le *agorai* induce a pensare che Esiodo si riferisse più genericamente alla partecipazione politica di cui le sedute giudiziarie erano parte.

Una comunità dunque, quella omerico-esiodea, che vive della dicotomia aristocrazia - *demos*, che in tale dicotomia ha trovato una forma di equilibrio, tanto a livello politico quanto a livello economico.

## 5.2 La crisi-economico politica presoloniana

La società ateniese presoloniana, i cui caratteri essenziali sono già stati messi in luce (cfr. cap. precedente), presenta una fisionomia diversa rispetto a quella omerica, nella misura in cui rivela un maggiore divario tra l'aristocrazia e le masse, tanto a livello politico quanto a livello economico. Questi due aspetti, che hanno dato vita a tale forma di polarizzazione sono, come si vedrà, dipendenti l'uno dall'altro e le loro radici vanno ricercate nelle trasformazioni socio-economiche che ebbero luogo a partire dalla seconda metà dell'VIII secolo.

Fu a partire dal 750 circa che un già avviato incremento demografico subì un aumento vertiginoso come mostra lo studio delle sepolture<sup>590</sup>; più o meno contemporaneamente si avverte il consolidarsi di quel processo di unificazione dell'Attica che la tradizione conosce sotto il nome di sinceismo<sup>591</sup>.

Gli effetti dell'incremento demografico attico sono visibili: si rammenti che agli inizi del VII secolo la durata dell'arcontato divenne annuale, che in seguito fu istituita la carica dei Tesmoteti e che negli ultimi decenni abbiamo menzione anche di una nuova magistratura, quella degli *Ephetai* che affianca in *phylobasileis* nei processi per omicidio non premeditato; queste istituzioni affiancano l'assemblea e il consiglio già noti al mondo omerico. L'incremento demografico portò di conseguenza ad un aumento di conflitti all'interno della comunità<sup>592</sup> e le precedenti autorità giudiziarie, ovvero i *basileis* dell'epica omerico-esiodea, non potevano essere più in grado di controllare una situazione che si faceva sempre più complessa e articolata se non altro nella misura in cui aumentavano i casi

---

<sup>590</sup> SNODGRASS 1977, 36-37; SNODGRASS 1980, 19-25; GALLANT 1982, 115; MORRIS 1987, 156-59 (in part. pag. 158, non accetta la rapidità della crescita demografica che si evince dall'aumento delle sepolture ma ammette comunque un incremento demografico nell'VIII sec.); RAAFLAUB 1996, 1046. Diversamente CAMP 1979, 397-411 ma cfr. le obiezioni di Gallant (1982, 115 n. 36). Si può parlare di incremento demografico anche al di fuori dell'Attica, in particolare in Argolide (BINTLIFF 1977, 259-61) e in Messenia (MCDONALD - SIMPSON 1972, 144).

<sup>591</sup> Thuc. 2.15.2.

<sup>592</sup> Cfr. DAVIES 2004, 25-26, osserva che la crescita della popolazione in varie regioni tra VIII e VII secolo «will have driven...an increate need to deal with quarrels to do with property, inheritance, debt, and crime».

sottoposti a giudizio. Si spiega così l'esigenza, avvertita dalla *polis*, di dotarsi di un apparato giudiziario più complesso.

Se è vero che la crescita della popolazione porta all'aumento delle dispute, allora è anche vero che si avverte anche la necessità di un codice di leggi più complesso ed elaborato e ciò è proprio quanto avviene ad Atene nel VII secolo, con il *corpus* legislativo che la tradizione attribuisce a Draconte.

Se l'Attica fu dunque caratterizzata da un notevole incremento della popolazione, essa provvide contemporaneamente a farvi fronte dandosi diverse regolazioni.

Uno studioso di orientamento malthusiano come Snodgrass ha sostenuto che l'aumento demografico fu la conseguenza di un miglioramento nelle condizioni di sfruttamento del suolo che ne avrebbe aumentato la produttività, mentre secondo altri<sup>593</sup> fu proprio tale aumento a provocare cambiamenti agricoli, con un processo di estensione del suolo coltivato e, soprattutto, di sfruttamento intensivo dello stesso, aumentando il divario tra la *élite* che disponeva dei mezzi per fare ciò e il *demos* che non era nelle condizioni.

La differenza tra i due tipi di orientamento non è per noi di fondamentale importanza; è l'aumento demografico in sé che aiuta a comprendere molti dei motivi alla base della crisi soloniana.

L'Atene del VII secolo era una comunità prevalentemente rurale e Starr<sup>594</sup> ha richiamato l'attenzione sul fatto non si deve commettere l'errore di sopravvalutare il ruolo del commercio e dell'industria fino al 600; soltanto successivamente il vasellame attico riuscirà ad imporsi sui grandi mercati. Del resto, la classificazione soloniana in misure di prodotti secchi e liquidi<sup>595</sup> rende ragione del fatto che la principale fonte di ricchezza in tale epoca era costituita dai prodotti provenienti dalla terra.

A ciò si aggiunga che, stando alla *Athenaion Politeia*, tutta la terra era nelle mani di pochi e che Solone lamentava le azioni ingiuste dei capi del popolo che compivano razzie rivolte ai beni sacri e pubblici, il che lascia intendere una situazione di conflitto causata da insufficienza di suolo disponibile. Tale insufficienza costituisce piuttosto una riduzione di terra a disposizione causata verosimilmente dall'aumento della popolazione che portò necessariamente al frazionamento dei *kleroi*.

---

<sup>593</sup> BOSERUP 1965, 41; GALLANT 1982, 115.

<sup>594</sup> STARR 1961, 365.

<sup>595</sup> Arist. *Ath. Pol.* 7.4.

L'istituzione di classi censitarie ad opera di Solone rispecchia l'importanza che la ricchezza aveva assunto in funzione politica negli ultimi decenni; questo spiega il comportamento dell'aristocrazia che tendeva continuamente ad arricchirsi, laddove il piccolo contadino mirava semplicemente alla sussistenza. L'incremento demografico e la conseguente riduzione di suolo disponibile sarebbero stati la causa del collasso.

Tutto ciò è evidente dalle parole dello stesso Solone (5.2-5):

ma voi, pacificato nell'animo il cuore fiero,  
voi che siete arrivati alla sazietà di molti beni  
date una misura al vostro alto pensare; né infatti noi  
vi obbediremo, né questa situazione sarà conveniente per voi.

L'autore della *Athenaion Politeia*, discutendo questi versi, chiarisce che Solone esorta i ricchi a non esagerare in quanto ad essi attribuisce la colpa della discordia<sup>596</sup>.

Il generico "voi" a cui si rivolge Solone indica dunque la classe aristocratica che egli invita alla moderazione. Ma è l'opposizione noi-voi che richiama l'attenzione leggendo i versi soloniani: essa rappresenta l'isolamento in cui i ricchi si erano rinchiusi nei confronti del resto degli Ateniesi a causa del loro comportamento pieno di *hybris*<sup>597</sup>. E ciò altro non è se non indice di quel divario economico che nel corso del tempo si era sempre più acuito.

Anche altrove nei versi soloniani ricorre il motivo della ricchezza come problema all'interno della società (6):

Molti uomini dappoco (*kakoi*) arricchiscono mentre dei valent'uomini (*agathoi*) sono poveri  
ma noi non scambieremo mai con loro  
la ricchezza per il valore, perché questo è per sempre stabile.  
mentre il denaro ora lo ha l'uno ora lo ha un altro.

L'opposizione *kakoi* - *agathoi* è da interpretare in senso etico<sup>598</sup> piuttosto che in senso politico<sup>599</sup>. Con Solone si avverte per la prima volta la scissione del valore (*arete*) dalla ricchezza che in precedenza si trovano abbinati<sup>600</sup>.

---

<sup>596</sup> Arist. *Ath. Pol.* 5.3.

<sup>597</sup> MASARACCHIA 1958, 276.

<sup>598</sup> Cfr. il commento della Noussia in FANTUZZI – MAEHLER - NOUSSIA 2001, 265-266.

<sup>599</sup> Così ADKINS 1972, 12-21.



Ma la critica della ricchezza smodata raggiunge il suo culmine in un altro frammento soloniano (18):

sono ricchi allo stesso modo chi ha molto argento  
e oro e fondi di terra datrice di grano  
e cavalli e muli, e chi ha solo questa possibilità:  
di provare piaceri nel ventre, sui fianchi, nei piedi  
e da un fanciullo o da una donna, quando arrivi per questi  
il momento (con la giovinezza sono convenienti i piaceri).  
Tale è la ricchezza dei mortali; tutti i beni in eccesso (*periosia*),  
nessuno se li porta dietro quando scende nell'Ade  
e nessuno, neanche pagando un riscatto, potrebbe sfuggire alla morte  
o alle gravi malattie o al sopraggiungere della malvagia vecchiaia.

La critica soloniana è rivolta contro la ricchezza eccessiva (*periosia*), non contro la ricchezza in sé in quanto altrove egli chiede alle Muse prosperità (*olbos*) e ricchezze (*chremata*)<sup>601</sup>.

Solone è dunque pienamente cosciente dell'importanza che le ricchezze hanno per gli uomini, ma sa anche che l'eccesso ha effetti totalmente nocivi. Esiodo (*Op.* 686) si era limitato ad affermare che le ricchezze sono la vita per i poveri mortali mentre la *polis* di Solone avverte appieno i danni provenienti dalla ricchezza eccessiva.

In questo contesto possono essere inquadrare alcune leggi suntuarie che la tradizione attribuisce a Solone e che la critica considera autentiche: oltre al già citato *nomos* che impedisce l'accumulo di proprietà, intenti economici e suntuari sono presenti in uno dei provvedimenti soloniani più consistenti (F72): esso proibisce alle donne di uscire di casa portando più di tre mantelli, cibi e bevande di valore superiore ad un obolo, o un paniere più grosso di un cubito ed esse non possono viaggiare di notte se non su un carro preceduto da una fiaccola accesa; inoltre, esso vieta graffi e lamenti presso le tombe degli altri, al fine di non offendere il buon gusto e la dignità<sup>602</sup>, proibisce di sacrificare un bue, divieto che si

---

<sup>600</sup> *Hom. Hymn Heracl.* 9; *Hymn. Heph.* 8; ma soprattutto Hes. *Op.* 313 secondo il quale alla ricchezza si accompagnano *areté* e prestigio. Ma già Saffo (fr. 148 Voigt): «la ricchezza senza *arete* è un vicino non inoffensivo».

<sup>601</sup> Sol. fr. 1. vv. 3 e 7.

<sup>602</sup> PICCIRILLI 1977, 236.

spiega attraverso esigenze di natura economica<sup>603</sup>, non permette di seppellire assieme al defunto più di tre mantelli, né di visitare tombe di defunti estranei se non durante il funerale.

L’emanazione di leggi suntuarie è un dato ricorrente nella storia della legislazione greca arcaica e non limitato alla sola Atene.

Erodoto<sup>604</sup> ci racconta un curioso aneddoto che ha come protagonista Periandro, tiranno di Corinto, il quale ordinò a tutte le donne della sua città di recarsi presso il tempio di Era. Queste, come se si trattasse di una festa, vi si recarono abbigliate nel modo più bello (κόσμῳ τῷ καλλίστῳ χρεώμεναι) ma Periandro le fece spogliare tutte quante per poi dare tutto alle fiamme. Questo racconto è connesso con il tentativo di Periandro di rimediare alla precedentemente mancata combustione dei vestiti della defunta moglie Melissa, ma è verosimile che in esso debba scorgersi una misura tesa a frenare il lusso: da altre fonti sappiamo infatti che Periandro ha combattuto la *tryphe*, impedendo il possesso di schiavi, l’ozio e perseguendo un ideale di *metriotes*<sup>605</sup>. La creazione della tirannide da parte del padre di Periandro, Cipselo, non soltanto portò all’abbattimento della oligarchia bacchiade ma aiutò i cittadini a pagare le pene pecuniarie, distribuì ai poveri le terre confiscate ai Bacchiadi mandati in esilio<sup>606</sup>, tutto in nome della pace sociale interna. È difficile dunque scindere le misure adottate da Periandro con le principali azioni di cui fu protagonista la politica cipselide, azioni volte a sanare i contrasti sociali derivanti da un *gap* economico tra i Bacchiadi e il *demos* divenuto eccessivo, sicché si può ben dire che i problemi che si trovarono a dover affrontare i Cipselidi, nonché le misure da questi adottate, coincisero in buona parte con quelli quanto sappiamo a proposito di Solone.

A Mitilene, Pittaco fu autore della cosiddetta *lex de ebrietate*<sup>607</sup>, considerata oggi autentica dalla critica<sup>608</sup>; tale legge, come si tende a pensare, più che un provvedimento contro gli ubriachi dovette rappresentare una limitazione di una abitudine prettamente aristocratica tendente a fare uso smodato di vino<sup>609</sup>. Analogamente, la legge funeraria che impediva la partecipazione ai funerali altrui (Cic. *De Leg.* II 26,66) negava all’aristocrazia un’occasione nella quale era possibile fare sfoggio di ricchezza. In questo contesto trova

---

<sup>603</sup> Philoch. *FGrHist* 328 F 169; Ael. *VH* 5.14.

<sup>604</sup> Hdt. 5.92.

<sup>605</sup> Heracl. Lemb. 20 Dilts; Nic. Dam. *FGrHist* 90 F 58.

<sup>606</sup> Nic. Dam. *FGrHist* 90 F 57.

<sup>607</sup> Arist. *Pol.* 1274b19-23; Plut. *Conv. sept.sap.* 13.155e-f; Diog. Laert. 1.76.

<sup>608</sup> GORTINA 1992-95, 18-19; cfr. anche BERNHARDT 2003, 32, il quale considera autentica la legge nonostante mostri dubbi quanto alla sua attribuzione a Pittaco.

<sup>609</sup> CORTINA 1992-95, 17-18; HÖLKESKAMP 1999, 221-221; VISCONTI 2004, 161.

spazio una notizia trasmessaci dalla tradizione, secondo la quale a Pittaco fu offerto un terreno di grandi dimensioni che egli si dichiarò disposto ad accettare soltanto previa riduzione<sup>610</sup>. Infine, si capisce bene perché a Saffo (fr. 98b Voigt) non fosse possibile procurarsi una mitra lidia da donare a sua figlia<sup>611</sup>.

Si vede in genere nella legislazione suntuaria greca arcaica<sup>612</sup> una forma di autocorrezione dell'aristocrazia<sup>613</sup>; una forma di autotutela, se si preferisce, da parte delle classi dirigenti volta a frenare la pericolosità connessa con lo stile di vita elevato<sup>614</sup> che rischia di metterne in dubbio la preminenza in campo politico-sociale<sup>615</sup>.

Tuttavia, accanto ai danni derivanti alle stesse classi aristocratiche da un tenore di vita elevato, nocive sono anche le conseguenze per gli strati inferiori: la ricerca del lusso conduce giocoforza allo sfruttamento dei ceti meno abbienti e, di conseguenza, alla crescita del divario economico tra ricchi e poveri, nonché a conflitti sociali. Le leggi suntuarie hanno di conseguenza lo scopo non soltanto di regolare i rapporti interni all'aristocrazia ma anche quello di garantire la pace sociale tra i vari strati della comunità.

Ciò è evidente in riferimento ai provvedimenti suntuari adottati da Periandro; più difficile forse da valutare il caso di Pittaco a Mitilene: questi giunse al potere in seguito alle lotte tra le famiglie aristocratiche ma se consideriamo che ciò avvenne grazie all'appoggio di tutta quanta la comunità<sup>616</sup>, non si può escludere che tra gli obiettivi di Pittaco ci fosse anche la tutela dei ceti inferiori dalle conseguenze negative derivanti dalla ricerca aristocratica del lusso<sup>617</sup>. Tuttavia è la realtà di Solone quella che meglio mette in luce il rapporto tra la legislazione suntuaria e la pace tra gli strati sociali, come lasciano intendere le stesse parole del legislatore (1.71-73):

Per la ricchezza non esiste alcun limite visibile, tra gli uomini:

---

<sup>610</sup> Diod. Sic. 9.12.1; Val. Max. 6.5 ext. 1; Plut. *Praec. ger. reip.* 27.820d-e; *De Herod. Malign.* 15.858a-b; Diog. Laert. 1.75.

<sup>611</sup> Secondo Mazzarino (1943, 44, 57-60 e 1947, 187 sgg.) tale divieto è opera di Pittaco, sebbene Saffo non faccia alcun nome.

<sup>612</sup> Leggi di natura suntuaria sono attribuite anche a Zaleuco (Diod. Sic. 12.12.1-2).

<sup>613</sup> MUSTI 1989, 138.

<sup>614</sup> Su questo aspetto si veda: NAGY 1996, 579-580.

<sup>615</sup> VISCONTI 2004, 162.

<sup>616</sup> Alc. fr. 348 Voigt, in cui si dice che i Mitilenesi hanno messo Pittaco al potere «acclamandolo a gran voce tutti insieme» (*meg'epainentes aolles*); Si veda: PAGE 1955, 176; RÖSLER 1980, 30. Cfr. anche fr. 70.11-13: «un Olimpio qui suscitò, il popolo a follia guidando, ed a Pittaco offendo gloria amabile».

<sup>617</sup> Il carattere anti-aristocratico delle leggi suntuarie di Pittaco, nota giustamente Visconti (2004, 161), non è motivo sufficiente a negarne l'attribuzione a costui come ha sostenuto la De Libero (1996, 327-328) secondo la quale è improbabile che questi si sarebbe schierato contro l'ambiente dal quale proveniva e che lo aveva sostenuto nell'ascesa al potere.

quelli di noi che già hanno più mezzi,  
si danno da fare il doppio: chi potrebbe saziare tutti quanti?

e ciò è pienamente confermato da quanto lasciano intendere le fonti, tanto quelle soloniane quanto quelle posteriori su queste modellate, le quali, come si è già visto<sup>618</sup>, pongono al centro della *stasis* una contesa tra ricchi e poveri.

La ricerca della ricchezza e del lusso era una abitudine inveterata dell'aristocrazia; essa si riscontra già nell'*Iliade* (23.740-74). L'incremento demografico e il conseguente ridimensionamento delle risorse ebbero come conseguenza un sempre maggiore sfruttamento dei ceti inferiori che condusse ad accentuare sempre di più il divario tra le classi ricche e quelle meno abbienti. Ad un certo punto la situazione divenne insostenibile e a risolverla furono le regolazioni interne che la stessa comunità fu costretta a darsi.

Il disagio economico dei ceti inferiori naturalmente non poteva non avere conseguenze negative in campo politico in termini di partecipazione degli stessi.

\*\*\*

Si è già visto come, per far fronte alla sua povertà e alle sue esigenze di sussistenza, Esiodo preferisse evitare di investire il suo tempo nella vita politica. Tale forma di inattività si può rintracciare, sebbene in forma differente, anche nei versi di Solone (15.1-4):

Se avete subito miserie per la vostra dappocaggine (*hymeteran kakoteta*),  
non attribuite agli dèi la causa di esse:  
siete stati voi a innalzare costoro (*toutous*), fornendo a essi gli appoggi (*rhymata*),  
e perciò vi siete presi la malvagia schiavitù.

Il parallelo con Esiodo è stringente ma il *demos* adesso non si è limitato ad astenersi, esso ha addirittura ha dato ripari (*rhymata*) ai capi del popolo<sup>619</sup> finendo per diventarne schiavo.

---

<sup>618</sup> Cfr. cap. precedente.

<sup>619</sup> Le testimonianze antiche vedono in questi versi la reazione di Solone al raggiungimento della tirannide da parte di Pisistrato (Le principali sono: Diod. Sic. 9.20.3; Diog. Laert. 1.51 sgg.; Plut. *Sol.* 30.8 vv. 1-4 e 30.3 v. 7, 5, 6). Tuttavia, l'esistenza del plurale *toutous* ha dato vita a diverse spiegazioni rispetto a quelle proposte dagli antichi (cfr. il commento della Noussia in FANTUZZI – MAEHLER - NOUSSIA 2001, 290). La soluzione più convincente pare quella del Podlecki (1987, 9), secondo il quale si tratterebbe dei «capi del *demos*».

Se dunque già il piccolo contadino della Beozia di VIII secolo aveva difficoltà ad impegnarsi in politica, è ancora più logico supporre che tali difficoltà fossero aumentate all'epoca di Solone: il contadino povero, divenuto addirittura dipendente, non partecipa attivamente alla vita politica ma si limita a dare appoggi ai capi.

Il termine *rhymata* è attestato per la prima volta in Solone ma la sua variante *eryma* è già presente in Esiodo (*Op.* 536) in riferimento al corpo ed è intesa nel senso di «riparo»; se ne può dunque dedurre che il *demos* aveva offerto protezione alle classi aristocratiche, sia evitando di intervenire in determinate faccende politiche, sia coprendone eventuali azioni ingiuste in cambio di difesa.

La «vostra dappocaggine» (*hymetera kakotes*) fa eco a quel passo dell'*Odissea* (24.455-7) in cui Aliterse, rivolgendosi ad un generico *philoï*, rivolge l'accusa di non aver seguito il consiglio suo e di Mentore consistente nell'ostacolare i Proci dal loro comportamento ingiusto che aveva avuto come conseguenza lo sterminio degli stessi per mano di Odisseo; la responsabilità ricade su tutti gli Itacesi presenti e che in precedenza non avevano supportato Telemaco, abbandonando l'assemblea e tornando ognuno a casa propria (*Od.* 2.257-259).

La *kakotes* può ben interpretarsi in ultima analisi come una vera e propria passività o, se si preferisce, una rinuncia a quell'impegno volto al raggiungimento del bene comune: nel caso di Telemaco, il *demos*, che rinuncia a sostenerlo, rischia di incrinare i rapporti con la casa regnante, nel caso di Solone, il *demos*, rinunciando alla sua attività politica, è diventato addirittura schiavo. Gli effetti della *kakotes* variano in base al contesto in cui essa ha luogo: nella piccola comunità omerica, dove essa risulta giustificata dal fatto che il *demos* si è imbattuto in un problema che non rientra nei suoi interessi, ovvero un problema di carattere privato (salvo poi avere altre ripercussioni in quanto il cittadino privato è il figlio del *basileus*) essa dà origine ad una forma di conflitto tra le famiglie al vertice che sarà risolto dall'intervento punitore di Odisseo con il ripristino della sua *basileia*; nell'Atene soloniana, dove tale passività se non giustificata è per lo meno motivata da esigenze di natura economica, prioritarie ai fini della sussistenza del contadino povero, ha condotto gradualmente alla schiavitù del *demos*. Si vede dunque come in entrambi i casi la *kakotes* è una forma di passività ha avuto effetti di tono negativo all'interno della comunità.

L'insufficienza, messa in luce da Solone, delle pareti domestiche come riparo per il singolo si traduce nell'obbligo dello stesso di partecipare alla *politeia* il quale non può essere scisso da una certa stabilità di carattere economico, stabilità che doveva riguardare

tutti i cittadini e che poteva essere garantita ponendo un freno a tutti quei fattori che aumentavano il divario tra le classi ricche e quelle meno abbienti.

Ciò non significa naturalmente che Solone abbia assicurato a tutti i cittadini una stabilità economica tale da potersi permettere agevolmente di poter prendere parte alle sedute assembleari e giudiziarie; né tanto meno che tutti i cittadini a partire da Solone abbiano rispettato questo impegno. La legislazione suntuaria e l'esortazione alla *mesotes* agevolavano certo (o almeno tentavano di agevolare) la posizione delle classi meno abbienti ma la partecipazione all'attività politica dovette rimanere, anche dopo Solone, una faccenda non poco impegnativa per tutti quei contadini poco agiati che attraverso il lavoro giornaliero riuscivano a sostenere la famiglia.

Ciononostante tutti i cittadini erano tenuti ad impegnarsi, anche quando ciò costasse non poca fatica per essi stessi; si trattava di un impegno, un impegno civico che in quanto tale doveva essere mantenuto in nome della comunità e di quell'equilibrio che ad essa poteva derivare soltanto dalla reciproca interazione tra i suoi strati sociali.

### 5.3 Guerra e società

L'importanza che la guerra assunse in relazione alle esigenze di difesa della *polis* consente di cogliere informazioni importanti a proposito di quella che fu la ridefinizione del ruolo politico dei ceti inferiori.

Secondo Raaflaub<sup>620</sup>, in una società come quella dei secoli oscuri, drasticamente ridotta in termini demografici rispetto a quella dell'Età del Bronzo e caratterizzata dalla presenza di piccole famiglie la cui vita si svolgeva in villaggi sparpagliati<sup>621</sup>, la guerra dovette consistere in incursioni e spedizioni di dimensioni limitate e dirette contro le zone e le coste vicine, composte da bande di guerrieri sotto il comando dei capi locali. L'esigenza del combattimento di massa in formazioni chiuse non si era ancora avvertita; essa sarebbe stata soltanto l'esito delle trasformazioni avvenute nel successivo arco di tempo, compreso tra il X e l'VIII secolo, e consistenti nell'aumento della popolazione, nel maggiore benessere economico e nel definirsi degli spazi della *polis* con la conseguente esigenza di difenderli. Tale esigenza, stando a Raaflaub, è presente già nel mondo omerico. Sebbene l'*Iliade* e l'*Odissea* contengano alcuni riferimenti ad incursioni del tipo suaccennato, come quella che

---

<sup>620</sup> RAAFLAUB 1997a, 52; RAAFLAUB 1999, 134.

<sup>621</sup> Su questo aspetto si veda: SNODGRASS 1987, 170-210; DONLAN 1989, 129-145.

Achille compie contro Tebe nel corso della guerra di Troia (*Il.* 1.366-9; 6.414-27) nonché quella che Odisseo racconta ad Alcino di aver compiuto a Ismaro (*Od.* 9.39-61), in esse trovano posto anche guerre che coinvolgono intere *poleis* o quantomeno gran parte di esse: nello scudo di Achille è descritta una città che si difende da un assedio (*Il.* 18.509-540), Nestore racconta di essere stato protagonista, nella sua giovinezza, di una guerra tra Pili ed Epei (*Il.* 11.670-761) ed in questa categoria rientra naturalmente anche la guerra di Troia in parte oggetto dell'intera *Iliade*.

Tuttavia, nonostante contese tra *poleis* vicine siano già attestate in Omero, le elegie di Callino e Tirteo, come si dimostrerà adesso, rappresentano un mondo in cui vige un diverso rapporto tra la società da una parte e la guerra dall'altra, e in particolare tra la comunità e i doveri che nei suoi confronti ha il cittadino guerriero, il quale è sempre più gravato dal dovere di difesa della *polis*. Tre sono gli aspetti che a noi appaiono più importanti ai fini della comprensione del mutamento di questo rapporto: il problema della difesa della patria, l'uguaglianza che si viene a stabilire tra i guerrieri in seguito al loro combattere in ranghi serrati tipici di quella che è la falange oplitica e il giudizio di cui il guerriero è oggetto nella società in cui vive.

Cominciamo con il problema della difesa della patria. Più volte l'*Iliade* presenta, specie per quanto riguarda il fronte dei Troiani, il combattimento come un impegno nei confronti della patria: così Ettore dice a Polidamante (12.243) che la soluzione migliore non è dar credito ai presagi degli uccelli ma combattere per la patria (*amynesthai peri patres*) e lo stesso ricorda ai soldati che, se i Greci saranno costretti a tornare presso le loro navi e rimpatriare, saranno salvi le spose e i figli dei Troiani e il loro *oikos* sarà intatto (*akeratos*) come pure i beni (*kleros*)<sup>622</sup>.

Che l'onore del singolo guerriero avesse però un valore prioritario rispetto alla difesa della comunità traspare nella maniera più chiara dal monologo di Ettore, avvenuto immediatamente prima che questi affrontasse in duello Achille (*Il.* 22.99-130). Priamo ha supplicato suo figlio di non affrontare quel guerriero in quanto più forte di lui e, morendo, Ettore verrebbe meno al suo dovere di difendere i Troiani e le Troiane (*Il.* 22.38-76). Ma questi sa che, dando retta alle parole di suo padre, metterebbe a repentaglio la propria fama e il proprio onore giacché egli ha ignorato il suggerimento di Polidamante, il quale gli aveva consigliato di ricondurre i Troiani in città dopo il rientro di Achille in

---

<sup>622</sup> Hom. *Il.* 15.494-99. Il riferimento alle mogli e ai figli in difesa dei quali si battono i Troiani si trova anche in *Il.* 8.57 e il 17.220.

combattimento, ed è diventato così nocivo nei confronti del suo stesso popolo (22.100-4). «Per me molto meglio sarebbe allora affrontare Achille e tornare avendolo ucciso, o morire gloriosamente ucciso da lui in difesa della città» (*Il.* 22.108-10); Ettore deciderà dunque di affrontare Achille, pur consapevole di poter morire, come poi accadrà, senza portare a compimento il suo dovere di difesa. Come è stato osservato, il mondo omerico intuisce dunque una logica statale che consiste nel mettere al primo posto il bene della comunità ma tale logica non è ancora affermata come si evince dalla decisione di Ettore<sup>623</sup>.

Se è vero che Ettore esorta più volte i guerrieri a combattere in nome della salvezza delle loro mogli nonché dei loro figli, già in Callino (F 1 v. 7), oltretutto per i figli e per la moglie legittima, troviamo il motivo del combattere per la terra (*peri ges machesthai*), visto che la guerra ha preso *hapasan gaian* (v. 4). Si potrebbe pensare che questo generico riferimento alla terra (*ge*) costituisca una variante di quel combattere *peri patres* già incontrato in Omero, ma che si tratti di qualcosa di più specifico si deduce da un passo di Tirteo (F 10 vv. 3-4): «la cosa più triste di tutte è che colui che ha abbandonato la *polis* e i pingui campi (*pionas agrous*) mendichi». Anche il poeta di Sparta afferma che si deve combattere per la terra (*peri ges*) e per i figli (F 10 v. 13) ma l'accenno di costui ai *piones agroï* assieme alla *polis* rappresenta l'importanza che assume adesso la difesa di questi assieme a quella della patria, laddove Ettore si era limitato ad affermare che, se difeso, il *kleros* rimane intatto (*Il.* 5.494 sgg.). Chi abbandona la *polis* e i campi, continua Tirteo, è costretto a mendicare, cade nell'indulgenza e nella povertà (F 10 v. 8) e ciò perché costui non è stato capace di difendere il proprio podere, il quale pare adesso assumere un ruolo tutt'altro che secondario nelle azioni belliche. Si ricordi inoltre a sostegno di ciò che sempre Tirteo (F 5 v. 3), ricordando la prima guerra che portò alla conquista della Messenia, definirà quest'ultima buona da coltivare e buona da piantare (ἀγαθὸν μὲν ἀροῦν, ἀγαθὸν δὲ φυτεύειν).

Il problema dell'aumento della popolazione, già discusso in precedenza, si rivela utile anche per spiegare quanto appena esposto: l'espansione demografica, che fu assieme causa ed effetto dello sviluppo degli scambi a lunga distanza, si tradusse in una espansione di carattere geografico la quale portò alla definizione degli spazi della *polis* che ebbe come conseguenza il formarsi di una serie di guerre di confine volte alla difesa del *Lebensraum* civico. Né l'epica omerica né Esiodo, i cui suggerimenti rivolti al fratello Perse aventi lo scopo di salvaguardare la propria sussistenza sono ben noti, si pongono il problema della

---

<sup>623</sup> MELE 2007, 136.



difesa del potere ma tale problema e le sue annesse conseguenze sono ben presenti in Tirteo e verosimilmente in Callino, a giudicare dalle analogie lessicali tra il poeta di Sparta e quello di Efeso.

Secondo punto: l'uguaglianza tra i guerrieri. Il mondo omerico, si è visto, è pieno di *aristeiai* degli eroi ma vi è di più: il valore di tali eroi non è uguale se messi a raffronto tra di loro. Achille è considerato «di gran lunga il più valoroso degli Achei» (μέγα φέρτατ' Ἀχαιῶν)<sup>624</sup>, egli è ritenuto da Priamo addirittura più forte di Ettore (*Il.* 22.40) il quale, tuttavia, è decisamente superiore per valore a Menelao (*Il.* 7.111-15). Ma, accanto a questo mondo fatto di imprese belliche eroiche, Omero presenta anche una realtà differente: lo scudo di Achille descrive una città circondata da due eserciti con gli assediati che si armano in segreto per un agguato (λόχῳ δ' ὑπεθωρήσσοντο) e, dopo l'accenno alle spose, ai figli bambini e agli anziani che stanno sulle mura, nonché ai guerrieri guidati da Ares e Pallade Atena e dopo il racconto dell'uccisione di due pastori, si arriva allo scontro dove non è menzione di alcuna impresa eroica ma soltanto di Contesa, Tumulto, Morte e spargimento di sangue (*Il.* 18.509-40). Si può dire che il mondo omerico ha compiuto un passo verso l'uguaglianza dei guerrieri visti come collettività, come del resto emerge dall'importanza degli scontri di massa, sebbene esso veda ancora una notevole valorizzazione delle gesta individuali.

Un ulteriore passo avanti appare negli elegiaci: Callino (F 1 vv. 18-19) rivolge le sue esortazioni genericamente a un *aner*. E sempre un *aner*, che mostri codardia o che sia autore di un buon comportamento in guerra, è al centro dell'attenzione di Tirteo (F 10 v. 1 sgg.; 11 sgg; 12.10). Ma i versi di quest'ultimo si prestano a più profonde riflessioni: secondo il poeta di Sparta, un uomo non è degno di essere ricordato né di essere al centro dei discorsi se non possiede la *thouridos alke* ossia la forza bellica (F 12 v. 1 sgg.). Non contano le abilità fisiche (velocità, forza, abilità nella lotta) né le ricchezze né la regalità. Ed è significativo che Tirteo faccia riferimento alla forza bellica dopo aver escluso la potenzialità fisica: l'abilità in guerra si mostra nel coraggio durante la strage, nel sentirsi spinto contro i nemici, nell'evitare a tutti i costi la fuga dalla battaglia e nell'incoraggiare il vicino (10 sgg.); si tratta insomma di virtù psichiche prima ancora che fisiche. Significativo inoltre è il fatto che Tirteo rivolga le sue parole di esortazione genericamente ai giovani (*neoi*) invitandoli a non abbandonare gli anziani, secondo una ripresa non soltanto

---

<sup>624</sup> Hom. *Il.* 16.21; 19.216; 11.478.

contenutistica ma anche letterale delle parole omeriche nel discorso di Priamo ad Ettore (*Il.* 22.71-76). Come si è osservato, questa ripresa testimonia che Tirteo sapeva quanto il testo omerico fosse noto al suo pubblico e ne riprendeva una parte appositamente per affiancarvi, mettendoli così maggiormente in luce, i nuovi valori dell'oplitismo rispetto ai vecchi valori dell'onore, il che comprende, com'è naturale, una diversa valutazione del comportamento del soldato in battaglia<sup>625</sup>.

Giungiamo così al terzo punto che riguarda appunto il giudizio che spetta al guerriero nella società. Ettore si era limitato a ricordare ai soldati che morire per la patria non era motivo di vergogna (*Il.* 15.494) mentre Callino ricordava che un uomo che aveva abbandonato il campo era disprezzato dal *demos*, laddove un uomo coraggioso in battaglia, morendo era motivo di rimpianto (*pothos*) da parte di tutti, vivendo era considerato pari ai semidei (F 1 vv. 16-21). In maniera analoga, Tirteo (F 10) esalta la figura dell'uomo morto in battaglia, aggiungendo che chi fugge è soggetto ad *atimie* nonché *kakotes*. Abbiamo incontrato quest'ultimo termine in contesti politici nell'*Odissea* e nei carmi di Solone e si è osservato che esso designa una forma di rinuncia al raggiungimento del bene comune; è naturale vedere un equivalente nella *kakotes* di cui parla Tirteo, la quale può interpretarsi come una passività dovuta alla viltà nel comportamento in guerra e sottolinea l'importanza che ha assunto adesso l'impegno collettivo in ambito militare. Ma il soldato che non adempia ai suoi obblighi militari è soggetto ad odio da parte dei suoi concittadini (F 10 v. 7), non c'è nessun riguardo né rispetto nei suoi confronti né nei confronti della sua stirpe (vv. 11-12); viceversa, la virtù guerriera è un bene comune per la città e tutto il *demos* (12.15) e dinanzi ad un soldato caduto tutta la *polis* è afflitta (12.23-28).

Ma cerchiamo di inquadrare la poesia di Tirteo all'interno del contesto in cui egli opera. Le due guerre messeniche ebbero conseguenze durature per Sparta, tra le quali vi fu il fatto che le consentirono di procurarsi una base economica considerevole<sup>626</sup>. Tirteo serba memoria della prima guerra e nei suoi versi (F 5 vv. 6-8) ricorda le imprese dei «padri dei suoi padri» i quali, nel ventesimo anno di guerra, costrinsero i Messeni ad abbandonare i fertili poderi (*piona erga*), la cui menzione da parte del poeta costituisce una dimostrazione dell'importanza che il fattore economico ebbe nelle azioni belliche. Stando a Strabone (8.4.10), i Messeni sarebbero stati autori di diverse ribellioni (*apostaseis*) una delle quali sarebbe culminata in uno scontro che avrebbe avuto come esito la seconda conquista

<sup>625</sup> Su questo aspetto cfr. MELE 2007, 135-136.

<sup>626</sup> MELE 1999, 90.

(*kataktesis*) spartana della Messenia, durante la quale stratego dei Lacedemoni sarebbe stato proprio Tirteo. Problema degli Spartani fu dunque quello di difendere i campi che avevano in precedenza conquistato, e che erano divenuti la base della loro economia, dalle rivendicazioni messeniche e Tirteo, con i suoi versi, si preoccupò di dare continuamente coraggio e sostegno alle truppe spartane per far sì che reggessero ai duri scontri oplitici<sup>627</sup>.

Un ulteriore passo verso la «cristallizzazione» della *polis* si coglie dunque nella diversa concezione che la comunità ha nei confronti della guerra: una volta definito l'assetto territoriale della *polis*, è naturale che nascano conflitti tra le *poleis* confinanti e dunque che il singolo contadino avverta in misura maggiore la necessità di difesa del proprio potere. Tuttavia, affinché tale difesa sia effettuata nel modo migliore, è necessaria un'azione collettiva che riduca la libertà d'azione del singolo combattente, come testimoniano i versi di Tirteo che esortano a combattere rimanendo gli uni vicini agli altri (F 11.11). Naturalmente, il fatto che tale impresa coinvolga la collettività, che è adesso tenuta a difendere uno spazio composto sì da singoli possedimenti, ma nondimeno avvertito nel suo complesso come comune, spiega perché il comportamento del soldato in guerra sia soggetto a forte elogio o critica (a secondo che mostri coraggio oppure codardia) all'interno della società.

Quanto emerge dalle elegie di Callino e Tirteo è visibile soltanto in maniera che potremmo definire embrionale all'interno dei poemi omerici, dove ancora non si avvertono molte delle esigenze che si avvertiranno con i poeti successivi. Gli elegiaci sono dunque testimoni di un ulteriore passo in avanti verso la definizione territoriale della *polis* con i problemi ad essa connessi. Tutto ciò portò ad un graduale perfezionamento dell'esercito cittadino destinato a sfociare nella falange oplitica<sup>628</sup>. Si ricordi a tal proposito che con Tirteo troviamo per la prima volta una esplicita distinzione tra gli armati alla leggera e la fanteria pesante anche se i due reparti non erano ancora schierati separatamente<sup>629</sup>.

\*\*\*

---

<sup>627</sup> Strab. 8.2.10.

<sup>628</sup> L'evoluzione della falange oplitica è interpretata oggi in maniera molto più graduale che in passato. Per le sue principali tappe evolutive si veda van WEES 2000 e 2004. Questi sostiene in particolare che gli opliti dell'età di Tirteo erano notevolmente più mobili di quanto non lo fossero i loro successori di epoca classica, come dimostrano le continue esortazioni del poeta di Sparta a mantenere la posizione nello schieramento e a non darsi alla fuga, cosa che sarebbe impensabile all'interno della falange nota per le epoche successive. E una simile libertà di movimento van Wees riscontra giustamente nella *Smirneide* di Mimnermo che esalta le imprese di un guerriero che correva tra i *promachoi* (F 14).

<sup>629</sup> Tyrt. F 11 vv. 35-38: «Voi, armati alla leggera, acquattati qua e là dietro uno scudo, dovete scagliare grosse pietre e lisci giavellotti mentre state vicino alla fanteria pesante».

Rimane adesso il problema di connettere quanto finora discusso alla realtà ateniese, problema di non facile soluzione se si pensa che, a partire dal Frost<sup>630</sup>, la *communis opinio* vede in tutte le avventure militari ateniesi anteriori a Clistene (in particolare, per quello che interessa in questa sede, la Prima guerra sacra, la guerra per la conquista del Sigeo e quella per la conquista di Salamina) delle spedizioni di carattere privato, composte da volontari in cerca di terra o bottino, senza l'impulso di una decisione da parte della *polis*. Se così fosse, l'evoluzione militare ateniese e i suoi influssi in ambito politico ne uscirebbero fortemente ridimensionati ma vi sono diversi elementi che militano in favore di una diversa interpretazione.

Recentemente, Hans van Wees (cds.) ha sostenuto che, sebbene sia vero che coloro i quali avevano intenzione di stabilirsi al di fuori del suolo ateniese nelle terre conquistate erano volontari, ciò non è necessariamente vero per tutti coloro i quali combattevano nelle spedizioni estere, come testimonia una iscrizione del tardo VI secolo (IG I<sup>3</sup> 1), che contiene l'obbligo di servire nell'esercito e il cui contenuto risale a Solone se non ad epoca addirittura anteriore, la legge sulla *astrateia* (Lys. 14.6-9; Aeschin. 3.176-7) e il fatto che le naucrarie fossero provviste di navi e cavalli (Poll. 8.108). Inoltre, la probabile dimensione militare delle classi di proprietà la quale, secondo van Wees, sebbene riferita da Aristotele ad una realtà a lui contemporanea (*Pol.* 1297a14-b13), esisteva già ai tempi di Solone ed obbligava coloro i quali erano al di sopra di un certo limite a prestare servizio nell'esercito ed esentava dall'obbligo coloro i quali erano al di sotto di quel livello, sia pur non impedendo loro di prendere parte alle campagne militari.

Non si procederà ad una analisi di tutti gli eventi bellici ateniesi di età arcaica ma ci si soffermerà su un paio di essi che paiono significativi ai fini del problema delle guerre di confine.

Una delle tappe fondamentali del sinecismo attico fu, com'è noto, la conquista di Eleusi. La datazione dell'evento non è tra le più sicure: Tucidide (2.15) si limita a riferire che tutta quanta l'Attica fu riunita da Teseo e Plutarco (*Thes.* 10) attribuisce al mitico re ateniese la conquista di Eleusi ai danni dei Megaresi. Erodoto (1.30) fa dire a Solone, a colloquio con Creso, che il più felice di tutti gli uomini è Tello in quanto morto ἐν Ἐλευσίνι βοηθήσας, durante la battaglia che gli Ateniesi conducevano contro i vicini (cioè i

---

<sup>630</sup> FROST 1984, 283-294.

Megaraesi). Càssola<sup>631</sup> giustamente nota che l'espressione ἐν Ἐλευσίνι βοηθήσας non debba intendersi come «combattendo per la conquista di Eleusi» quanto piuttosto come «accorrendo per dare aiuto ad Eleusi», deducendone che ai tempi di Solone, se non prima (non sappiamo quanto Tello fosse più antico di Solone) Eleusi fosse parte della *polis* ateniese. La datazione della conquista di Eleusi si può dunque rialzare fino all'VIII secolo<sup>632</sup> ed è significativo che Solone ricordi Tello in un contesto in cui si cercava di difendere Eleusi dalle rivendicazioni dei confinanti Megaresi.

Dopo la conquista di Eleusi, un obiettivo appetibile se non necessario dovette essere la conquista dell'isola di Salamina, anch'essa oggetto di rivalità tra Atene e Megara per motivi di carattere economico in quanto contigua alle due città<sup>633</sup>.

Frost<sup>634</sup> sostenne che, giacché Plutarco afferma che Solone ottenne Salamina mediante un corpo militare di cinquecento volontari, ai quali era stato promesso il governo dell'isola (Plut. *Sol.* 9.2), si trattò di una spedizione di carattere privato; inoltre, secondo questi, il fatto che la popolosa Attica abbia impiegato così tanti anni per la conquista dell'isola torna a sostegno del fatto che non ebbe luogo alcuna «national venture» ma vi furono soltanto reiterate incursioni con poche centinaia di uomini da una parte e dall'altra.

Frost è sicuramente corretto nel porre l'accento sul fatto che Plutarco menziona una spedizione composta da cinquecento uomini ma all'interno del testo del biografo di Coronea non mancano indicazioni di tono differente.

Il problema della conquista di Salamina è noto da una poesia dello stesso Solone (fr. 2) nella quale questi ha paura che si diffonda la diceria secondo la quale egli sarebbe un Attico tra i Σαλαμινάφειτῶν, ossia «di quelli che hanno lasciato Salamina» (2.6), con chiaro riferimento all'onta che ricade su tutti gli Ateniesi. Da Plutarco apprendiamo che questi (οἱ ἐν ᾄσται) si erano stancati di condurre una guerra così lunga e difficile contro i Megaresi per il possesso dell'isola e vietarono attraverso una legge, pena la morte, che qualcuno proponesse per iscritto o a voce che la città rivendicasse l'isola. L'intervento di Solone, il quale fintosi pazzo recitò la sua elegia, fu a difesa di tutti quei giovani che ambivano alla conquista dell'isola ma che non ne avevano il coraggio a causa della legge<sup>635</sup>.

---

<sup>631</sup> CÀSSOLA 1975, 31 sgg.

<sup>632</sup> CÀSSOLA 1975, 32.

<sup>633</sup> PICCIRILLI 1978, 1.

<sup>634</sup> FROST 1984, 289

<sup>635</sup> Plut. *Sol.* 8.1.

Già da queste righe plutarchee si ottengono indicazioni importanti: il fatto che la *polis* si sia intromessa nella questione induce a pensare che si trattasse di un'azione comune; diversamente sarebbe più difficile comprendere perché la comunità abbia fatto sentire la propria voce in un'iniziativa di privati. Inoltre, Plutarco sostiene che i cittadini (οἱ ἐν ᾗσται) si stancarono (ἐξέκαμον) di condurre il conflitto e ciò significa che la guerra risultava molto impegnativa, se non altro alla luce di quelli che sarebbero stati i vantaggi per la comunità derivanti da un'eventuale conquista. Infine la legge vietava, come si è visto, di proporre che la città rivendicasse l'isola (ὥς χρὴ τὴν πόλιν ἀντιποιεῖσθαι) e ancora una volta ci troviamo di fronte ad un'azione che riguarda tutti. Da tutto ciò si deduce che la contesa tra Atene e Megara per l'isola di Salamina dovette costituire (almeno da parte ateniese e in questa fase) un impegno comune. Se poi Solone, come sostiene Plutarco, partì con un corpo di alcune centinaia di volontari, è da pensare che la *polis*, non intenzionata a proseguire la guerra, abbia deciso di abbandonare l'impresa ad un gruppo di privati. Ma ridurre tutte le fasi della lunga guerra ad un'iniziativa privata come vuole il Frost, sulla base del fatto che l'Attica aveva una popolazione notevole che avrebbe dovuto consentirle una conquista in breve tempo se avesse dato vita ad una forma di mobilitazione, non pare condivisibile, in quanto ciò pare piuttosto giustificato dai conflitti interni di cui l'Attica fu vittima (basti pensare ai postumi dell'eccidio dei Ciloniani o alla *stasis* interna di epoca presoloniana).

I conflitti tra Atene e Megara relativi alla conquista di Eleusi prima e a quella di Salamina dopo sono espressione dei contrasti che si generarono nel corso della definizione degli spazi territoriali della *polis*. Tali conflitti coinvolsero sempre più le comunità confinanti (quali erano appunto Atene e Megara) e fecero avvertire alla *polis* la sempre maggiore necessità di difendere i propri spazi. Grazie ai carmi di Callino e Tirteo siamo in grado di comprendere le conseguenze che ciò ebbe nel rapporto tra la società e la guerra e soprattutto nell'evoluzione relativa alla modalità di combattimento che portò alla nascita della falange oplitica e che quindi condusse verso una forma di egualitarismo dei soldati.

Tuttavia, una tale evoluzione, consistente nel perfezionamento della milizia cittadina, non poteva non farsi sentire anche durante una *stasis* interna. Le conseguenze che ciò ebbe all'interno dell'ambito politico-sociale della *polis* saranno chiare attraverso lo studio del problema della *eunomia* soloniana.

#### 5.4 Eunomia a Sparta e Atene: due casi a confronto

Il concetto di *eunomia* è legato nella storia di Sparta arcaica al nome di Tirteo, al quale la tradizione attribuisce un'opera poetica che riportava tale titolo: ne fa menzione Aristotele, affermando che argomento ne era una *stasis* dovuta ad uno squilibrio di natura economica tra una fascia della popolazione eccessivamente povera ed una in condizioni di prosperità nel corso di una delle guerre messeniche; Pausania inquadra meglio l'episodio a livello cronologico, collocandolo all'epoca dell'assedio di Ira<sup>636</sup>.

Ulteriori informazioni sul contenuto della *Eunomia* di Tirteo posso desumersi da quanto tramandatoci da altri autori. Strabone (8.4.10), menzionando anch'egli l'opera poetica, ne riporta alcuni versi nei quali è legittimato il ritorno degli Eraclidi ma questi versi sono integrati dal papiro di Ossirinco 2824 Turner che conserva, sebbene in forma molto danneggiata, 11 linee precedenti (oltre ad una successiva) nelle quali era un'esortazione all'ubbidienza ai re cari agli dei. Ciò non può che far venire in mente un altro frammento di Tirteo<sup>637</sup> i cui versi richiamano il testo della *Rhetra* di Licurgo<sup>638</sup>:

Udito Febo, da Pito portarono in patria  
Responsi del dio e veraci parole:  
«Diano inizio al consiglio i re onorati dagli dei,  
ai quali sta a cuore la cara città di Sparta,  
quindi gli anziani senatori, infine quelli del popolo  
conformandosi alle giuste retre».  
Dicano essi ciò che è buono e facciano ogni cosa correttamente  
e non decidano niente per la città che sia storto (*skolion*):  
vittoria e potere spettino alla massa del popolo (*demos*).  
Così Febo ha rivelato per la città<sup>639</sup>.

Se si considera che stando alla Suda (4.601.5 Adler) Tirteo fu autore di una *politeia* dei Lacedemoni, allora è da pensare che essa sia da identificare con l'*Eunomia* la quale assume così il valore di *politeia*<sup>640</sup>.

---

<sup>636</sup> F 1 = Arist. *Pol.* 1306b36; Paus. 4.18.2-3.

<sup>637</sup> F 4 = Plut. *Lyc.* 6 soltanto per i primi sei versi e Diod. Sic. 7.12.6 a partire dal terzo verso fino alla fine.

<sup>638</sup> È diffusa l'opinione di considerare questi versi come un compendio della *Rhetra* in prosa ricevuta da Licurgo (cfr. RAAFLAUB 2006, 395). Diversamente van WEES (1999, 1-41), ritiene che si tratti di due cose differenti.

<sup>639</sup> Licurgo tramanda soltanto i versi 1-6 mentre i versi 7-10 sono tramandati da Diodoro. Si discute sull'autenticità degli ultimi quattro anche se essi sono da ritenere probabilmente autentici (MELE 2004, 65).

Stando a Tucidide (1.18), in un primo momento ci fu a Sparta una serie di *staseis* e successivamente la città fu retta da *eunomia* (*eunomethe*), la quale è da identificare con un riassetto costituzionale anche sulla base della testimonianza di Erodoto (1.65) che la considera l'equivalente del *kosmos* spartano e dei suoi *nomima*.

La *Eunomia* rappresenta così una (ri)definizione dell'assetto politico istituzionale della *polis*<sup>641</sup> nella misura in cui attribuisce un preciso ruolo ai vari organi: i re, gli anziani e, infine, il *damos*. Quale fosse il ruolo di quest'ultimo è oggetto di discussione: van Wees<sup>642</sup> ritiene che esso fosse vincolato da una cieca obbedienza nei confronti di quanto proposto dalle altre autorità, mentre altri studiosi, e in particolare Raaflaub<sup>643</sup>, attribuiscono all'assemblea un ruolo di una certa importanza: i versi oracolari attestano la posizione di comando della *élite* ma modificano le condizioni sotto le quali tale comando si esercita, limitandone la libertà di azione.

Passiamo adesso all'*eunomia* ad Atene. Solone fu autore di una elegia che dai moderni è chiamata *Eunomia* a causa della rilevanza che il termine assume all'interno del componimento (fr. 3). Dopo i primi quattro versi, che contengono la fiducia nell'intervento divino di Atena, Solone attacca l'avidità di ricchezze; in un primo momento un generico riferimento agli *astoi*, poi la responsabilità si sposta sui capi del popolo, i quali sono destinati a pagare le conseguenze della loro *hybris*. Inoltre, essi non sono capaci di trattenere la loro sazietà (*koros*) né di amministrare con ordine la gioie del banchetto e commettono razzie nei confronti dei beni sacri e pubblici.

Il rapporto tra *hybris* e *koros* è noto anche altrove: un oracolo riportato da Erodoto (8.77) sostiene che «Giustizia divina spegnerà *Koros* figlio di *Hybris*» e anche in Pindaro (*Ol.* 13.10) *Hybris* è presentata come la madre tracotante di *Koros*. È dunque la tracotanza che genera il desiderio di sazietà da Solone aspramente criticato.

La critica dell'atteggiamento degli aristocratici durante il simposio si spiega con il fatto che la moderazione in tale occasione è messa strettamente in relazione con l'ordine

---

<sup>640</sup> MELE 2004, 64 sgg.

<sup>641</sup> Sorge, a questo punto, il problema relativo a i versi del F 4 e cioè se essi effettivamente, come dice Plutarco (*Lyc.* 6), costituiscono l'emendamento della *Rhetra* o meno, visto che l'esistenza di un tale emendamento è messa in discussione da alcuni studiosi: cfr. Lupi (2007, 372) il quale sostiene che «è assai dubbio che si debba realmente distinguere nella *rhetra* un testo principale e un successivo emendamento», dal momento che la ricostruzione plutarchea si basa sulla *Costituzione degli Spartani* di Aristotele, un documento soggetto ad uso/abuso a Sparta nel IV secolo. Tralasciamo la questione in quanto non essenziale per i nostri scopi; quel che a noi interessa sottolineare è che questi versi attestano una definizione delle istituzioni politiche e delle loro prerogative.

<sup>642</sup> van WEES 1999, 4-6.

<sup>643</sup> RAAFLAUB 2006, 398.



all'interno della comunità: già Odisseo diceva ad Alcinoò che non c'è momento più bello di quando la gioia (*euphrosyne*) prende tutto il popolo (*demon apanta*) e i convitati (*daitymones*) ascoltano il cantore seduti in fila e le tavole accanto sono ricolme di pani e carni (*Od.* 9.5-9). C'è dunque un rapporto tra la gioia di cui gode il popolo e la presenza di abbondante cibo tra i convitati e ciò è in questo caso rispecchiato dal buon ordine di cui gode la comunità dei Feaci. Solone condanna invece l'incapacità di rispettare la porzione (*dais*) di cibo e di vino che spetta ad ogni aristocratico nelle occasioni simposiali. Pare inoltre che il legislatore si sia preoccupato di limitare tali forme di eccesso regolamentando gli scorribande (*komoi*) con cui si concludevano i simposi e che rappresentavano una violazione della dignità degli altri cittadini<sup>644</sup>. Una distribuzione egalitaria del cibo durante i banchetti è considerata anche in epoca successiva una metafora del buon ordine nella vita comunitaria (*Ath* 1.12 d-3)<sup>645</sup>.

Segue una riflessione sui problemi interni alla *polis* dovuti alla punizione divina per opera di Dike: «la quale nel suo silenzio è testimone delle cose che sono e di quelle che furono, e col tempo in ogni caso viene a far pagare il fio. Questo sta arrivando, ormai, come piaga inevitabile per tutta la città, e in un attimo essa è caduta nella malvagia schiavitù, che desta la sedizione civile (*stasin emphylyon*) e la guerra (*polemon*) sopita, quella che distrugge l'amabile giovinezza di molti» (vv. 15-20). Tutto ciò non può non richiamare alla memoria la realtà originaria di Sparta lacerata anch'essa, come si è visto, da *staseis* dovute ad una forma di squilibrio economico. Ma soprattutto, se si considera che i problemi interni discussi da Solone sono dovuti all'azione punitrice di Dike, non si può che pensare ad Esiodo il quale, come è già stato messo in luce, descrive le conseguenze negative che alla città derivano in seguito al castigo divino per opera di Dike e Zeus. Si è anche ipotizzato che dietro alcuni degli effetti che il poeta di Ascra attribuisce all'intervento degli dei possano esserci alcuni principi di rivolte sociali, fermo restando che ciò non intacca il senso sostanzialmente utopistico delle parole esiodee. Tuttavia, sebbene la punizione divina sia menzionata anche da Solone, nelle parole di questi non c'è alcunché di utopistico: la schiavitù e la sedizione civile sono i mali concreti di Atene.

È necessario chiarire adesso cosa intenda precisamente Solone quando fa menzione di *stasis emphylos* e *polemos*. Secondo Stahl<sup>646</sup>, la *stasis* rappresenta una lotta politica tra

<sup>644</sup> MURRAY 1987, 117-125.

<sup>645</sup> Cfr. Thgn. 677: «arraffano le ricchezze con la violenza, l'ordine è scomparso e non c'è più equa divisione in comune». Cfr. anche: CERRI 1969; FIGUEIRA 1985, 149 sgg.; SCHMITT PANTEL 1992, 45-52).

<sup>646</sup> STAHL 1987, 89 sgg.

fazioni aristocratiche piuttosto che una lotta di classe tra ricchi e poveri. Ma è difficile da comprendere perché Solone, il quale ha appena finito di condannare la mente ingiusta dei capi del popolo, e che altrove (fr. 5) insiste sull'opposizione tra ricchi e poveri, faccia adesso riferimento a conflitti all'interno della classe aristocratica. Del resto il termine *stasis* è usato dalla *Athenaion Politeia* in un contesto che vede l'opposizione dei poveri ai ricchi<sup>647</sup> ed è dunque affatto verosimile che questo significato vada attribuito anche all'impiego del termine nel carme del legislatore.

*Polemos* è termine che in età successiva indica una discordia in ambito estraneo e straniero (*allotrion kai othneion*) e che si oppone in quanto tale a *stasis* che rappresenta invece una discordia in ambito familiare e congenere (*oikeion kai suggenes*); in altre parole i due termini rappresentano rispettivamente la guerra verso gli estranei e il conflitto civile (Pl. *Resp.* 470b). È difficile dire se questa distinzione fosse maturata già ai tempi di Solone anche se il vicino impiego dei due termini nei suoi versi come causa dei problemi interni alla *polis* induce a pensare che *polemos* sia di significato affine a *stasis* e che indichi pertanto un conflitto civile.

A questo punto sono da tenere in considerazione tutte le evoluzioni connesse con lo sviluppo dell'esercito che sono state discusse nel paragrafo precedente. Si è visto, attraverso l'analisi delle elegie di Callino e Tirteo, che la crescente esigenza di difesa della *polis* ha condotto alla valorizzazione del singolo guerriero in quanto membro di un corpo collettivo, con la scomparsa di azioni eroico-individuali o, se si preferisce, di *aristeiai*. Non c'è più un Ettore a difesa della città né un Achille che superi di gran lunga il resto dei compagni. C'è un generico *aner*, ci sono i giovani (*neoi*), continuamente esortati a combattere l'unico vicino all'altro e tutto ciò si riflette nella responsabilità che ha il singolo guerriero e nei giudizi che gravitano attorno a lui nella società. In altre parole, si va verso una forma di egualitarismo della milizia cittadina. E tale egualitarismo si riverbera naturalmente anche nelle contese interne rendendo più acuti, più lunghi e, di conseguenza, più dannosi i conflitti all'interno della comunità<sup>648</sup>. In questo modo si può spiegare il passaggio dai toni utopistici esiodei a quelli più reali e concreti di Solone.

---

<sup>647</sup> Arist. *Ath. Pol.* 5.

<sup>648</sup> Sorge a questo punto il problema del rapporto tra la società ateniese e la posizione del cittadino-soldato all'interno di essa. Più precisamente: se in questo periodo si assiste alla nascita dell'oplita, quale posizione occupa egli all'interno dell'articolazione censitaria in quattro classi di cui fu autore Solone? Ci limitiamo ad alcune considerazioni utili ai nostri scopi, nella misura in cui attestano il ruolo dei nascenti opliti all'interno delle masse. Si è visto nel cap. precedente che le tre classi anteriori alle riforme soloniane (Cavalieri, Zeugiti, Teti) rappresentano probabilmente delle classi guerriere. In particolare, la concezione degli Zeugiti come

Il legislatore si sofferma, nella parte finale della sua elegia, sul binomio *Eunomia/Dysnomia*, mettendo in luce tutti i vantaggi che alla città derivano dal prevalere della prima (e, indirettamente, i mali che derivano dal prevalere della seconda)<sup>649</sup>. Il primo vantaggio è che *Eunomia* mette in luce tutte le cose ordinate (*eukosma*) e *artia* (convenienti). È significativo che troviamo qui il ripresentarsi dell'aggettivo *artios* il quale è impiegato anche altrove nei carmi soloniani e precisamente in quello, già discusso, in cui Solone descrive una contrapposizione tra ricchi e poveri invitando i primi alla moderazione e affermando che in caso contrario la situazione non sarà conveniente per essi (οὐθ' ὑμῖν ἄρτια ταῦτ' ἔσεται). Ma *Eunomia* fa anche cessare il desiderio di sazietà (παύει κόρον), fiacca la tracotanza (ὑβριν ἀμυροῖ), tutti problemi che erano stati sollevati nei primi versi dell'elegia in riferimento all'avidità di ricchezze. Sembra dunque chiaro che l'*eunomia* va concepita all'interno di un contesto dove vi è una qualche forma di equilibrio economico.

Ma i poteri di *Eunomia* sono anche altri: essa appone i ceppi agli ingiusti, raddrizza le sentenze storte, mitiga le azioni superbe; una *eunomia*, insomma, che ha acquistato potere coercitivo<sup>650</sup>. Questo aspetto dell'*eunomia* si coglie facendo riferimento a quelle che sono state le riforme politico-costituzionali di Solone le quali hanno formalizzato l'accesso al potere di tutte le classi cittadine<sup>651</sup>.

Riepilogando: sia Sparta sia Atene appaiono afflitte in un primo momento da crisi dovute a motivi di ordine economico. Ad Atene le esortazioni di Solone a contenere la propria avidità e le leggi suntuarie costituiscono un tentativo di far fronte a tale situazione. L'*eunomia* soloniana, la quale supera questo stadio in quanto fa cessare il desiderio di sazietà (*koros*), assume, come anche in Tirteo, un significato politico nella misura in cui ha

---

opliti, in quanto "aggiogati" nei ranghi della falange, pare confermata da un passo dell'*Iliade*, in cui vi è la descrizione dei due Aiaci in guerra che Omero paragona ad una coppia di buoi (13.701-708) ed è supportata da diversi studiosi (CICHORIUS 1894, 135-140; WHITEHEAD 1981, 282-286; RHODES 1981, 138, HANSON 1995, 111; STE. CROIX 2004, 49-51; RAAFLAUB 2006, 404 sgg. Diversamente, altri studiosi vedono invece negli Zeugiti dei contadini che coltivavano la terra con un giogo di buoi: FROST 1984, 283-284; HANSEN 1991, 43-46; FOXHALL 1997, 131; van WEES 2006, 353 sgg.). Il secondo problema che si innesta è quello della posizione degli Zeugiti nella dicotomia aristocrazia-masse in cui ci è presentata dalle fonti la società presoloniana. Anche in questo caso non regna concordia tra gli studiosi: van Wees (2006, 352 sgg.) sostiene che gli Zeugiti vadano annoverati all'interno della *élite* (cfr. Arist. *Pol.* 1274a18-21) mentre altri studiosi li associano alle masse: ROSIVACH 2002, 36; ANDREWS 1956, 87-89; FORREST 1966, 168-175; STARR 1977, 126; DONLAN 1997, 45-46. Una terza scuola di pensiero considera gli Zeugiti una classe media: HANSON 1995, 112; RAAFLAUB 1997, 55; WALLACE 1998, 16. Quel che importa qui sottolineare è che anche chi considera gli Zeugiti appartenenti alla *élite*, non necessariamente ne conclude che l'oplitismo si diffuse esclusivamente all'interno dell'aristocrazia, come si evince dal lavoro di van Wees (2006) il quale annovera gli Zeugiti tra gli aristocratici ma si oppone, come già visto, alla identificazione degli Zeugiti come opliti, interpretando in chiave diversa da quella militare il significato delle classi censitarie.

<sup>649</sup> Sol. fr. 3.31 sgg.

<sup>650</sup> MELE 2004, 68.

<sup>651</sup> Cfr. cap. precedente.

un potere di risoluzione di tanti conflitti sociali il quale si spiega attraverso un riassetto delle istituzioni politiche e dei rispettivi poteri. A Sparta troviamo i due re, il consiglio degli anziani e il *demos* che con i precedenti deve interagire anche se non ha la facoltà di proporre proprie iniziative; ad Atene, Solone, il quale ha aperto a tutta la cittadinanza l'accesso all'assemblea e ai tribunali, afferma che il *demos* deve essere guidato dai capi senza essere oppresso ma senza essere nemmeno lasciato eccessivamente libero (8.1-2) e inoltre di aver dato dato al popolo tanto *geras* quanto basta (7.1).

\*\*\*

La società omerica aveva trovato una forma di equilibrio tanto a livello economico quanto a livello politico-sociale tra aristocrazia e *demos*; tuttavia, tale società non si pone ancora il problema della tutela del singolo se non nel caso in cui ciò ha effetti che coinvolgono la comunità nel suo complesso. L'aumento della popolazione contribuì in maniera notevole alla successiva crisi che vide allargarsi il divario economico e di conseguenza politico tra le due classi e che si tradusse in un continuo sfruttamento dei ceti meno abbienti, provocando di conseguenza situazioni di conflitto all'interno della società. Parallelamente, la sempre crescente necessità di difendere il *Lebensraum* civico, dovuta alla crescita territoriale delle *poleis*, portò ad una forma di egalitarismo all'interno dell'esercito che si riverberò nelle contese interne rendendole più acute dal momento che grazie alla tattica oplitica i ceti inferiori rappresentavano un potenziale pericoloso sempre più incombente. Sebbene negli ultimi anni si sia stati inclini a pensare che l'esercito oplitico ateniese non abbia inciso notevolmente nella evoluzione politica, dal momento che tutte le spedizioni militari compiute da Atene sono state considerate frutto di iniziative private, le recentissime osservazioni del van Wees e le nostre considerazioni sulle varie fasi del contrasto con i Megaresi, per la conquista di Eleusi prima e dell'isola di Salamina dopo, consentono di rivalutare il ruolo della milizia cittadina e, di conseguenza, il suo influsso nelle trasformazioni sociali e politiche.

Ai tempi di Nestore e Telemaco la comunità mostrava interesse per il singolo soltanto quando essa stessa era coinvolta. Con l'aumento della popolazione e l'acuirsi del divario economico tra aristocrazia e *demos*, non soltanto si moltiplicarono gli scontri all'interno di essa ma si fecero addirittura più ostici in seguito alle trasformazioni dell'esercito cittadino. I soprusi da parte degli aristocratici di cui era vittima la massa dei tempi di Esiodo avevano

adesso conseguenze molto più gravi e dannose per la comunità; in altre parole tutta quanta essa si trovava ad essere coinvolta per via della avvenuta polarizzazione tra fascia ricca e quella povera. Essa si vide allora costretta a darsi forme di autoregolamentazione che miravano al bene comune.

Presupposto essenziale di ciò era l'impegno civico dei cittadini; soltanto così, mettendo cioè da parte quella *kakotes*, ovvero quella passività i cui effetti negativi si estendevano a tutta quanta la *polis*, sarebbe stato possibile apporre i ceppi agli ingiusti, raddrizzare le sentenze storte, far cessare gli atti di sedizione e il rancore della dolorosa contesa. Così facendo tutto sarebbe stato fra gli uomini convenienza e saviezza, proprio come si augurava Solone con il suo ideale di *eunomia*.

## CONCLUSIONI

La società omerica ed esiodea non si pone ancora il problema della tutela dei diritti del cittadino in ambito privato; essa è una comunità di piccole dimensioni (se non altro in riferimento alle *poleis* di età successiva) ed affronta soltanto problemi che la riguardano nella sua interezza. Prova ne è il fatto che l'interesse per il problema del singolo è mostrato soltanto nel momento in cui esso ha conseguenze che coinvolgono tutta la comunità, come mostra il mutato atteggiamento del *demos* di Itaca il quale, in seguito ai reiterati soprusi dei Pretendenti contro la casa reale, diventa per questi, a giudicare dalle parole di Antinoo, fonte di preoccupazione, dal momento gli Itacesi devono mostrare rispetto e riconoscenza nei confronti della casa reale, come ricorda loro Mentore. Analogamente, l'azione di rappresaglia contro gli Epei, condotta da Nestore e i Pili, i quali si preoccupano di restituire ai singoli quanto era stato loro indebitamente sottratto, ha luogo soltanto perché ad essere stata danneggiata era gran parte della popolazione. Al singolo che subisce una ingiustizia non rimane che appellarsi agli dèi, come si apprende da Esiodo. Inoltre, tutte le dispute nel mondo omerico-esiideo sono risolte da un'autorità soltanto dietro consenso delle parti in causa: se una delle due rifiuta di sottoporsi a giudizio, vige la regola dell'autotutela. Ancora: il verdetto delle autorità è condizionato dalla presenza di coloro che assistono al processo, specie in contesti aristocratici come quello omerico descritto nello scudo di Achille, mentre ad un rappresentante degli strati inferiori come Esiodo non rimane che subire le sentenze "storte" delle autorità, le quali devono essere in grado di risolvere la disputa avvalendosi anche delle loro abilità oratorie. A sanare i grandi dissidi che vedono contrapporsi famiglie importanti è sovente l'intervento degli dèi, come avviene nel XXIV libro dell'*Odissea*, in occasione del conflitto tra Odisseo e i Pretendenti in seguito al massacro di costoro.

Nel corso del VII secolo si riscontra in un primo momento un ampliamento del *corpus* di norme che conferisce maggiore potere all'autorità che deve giudicare e la tradizione ateniese conosce la nomina dei Tesmoteti, magistrati con incarico annuale e con pieni poteri per risolvere le controversie (*autoteleis*). Ciò fu l'esito della crescita demografica in seguito alla quale fu necessario un apparato legislativo - giudiziario più sofisticato. Ma è la legge di Draconte sull'omicidio preterintenzionale il documento senza dubbio più importante del secolo: la vendetta dei familiari della vittima non è più possibile e, sebbene

essi mantengano un ruolo decisivo nella denuncia e nell'accusa, adesso è la *polis* a intervenire attraverso le sue istituzioni. La legge, stesa in seguito al grande conflitto tra gli Alcmeonidi e i Ciloniani, attesta che non c'è più l'intervento divino risolutore, quale si riscontrava nell'*Odissea*, ma esso è ora sostituito dalla razionalità delle leggi della *polis* in quanto non si tratta più soltanto di risolvere un dissidio temporaneo. Lo scopo è adesso anche quello di impedire il riproporsi di conflitti all'interno della comunità che col passare del tempo diventano sempre più dannosi per essa. In altre parole, il problema del singolo e quello della comunità nel suo complesso iniziano a coincidere.

Con Solone si assiste ad un passo decisivo nella tutela dei diritti del cittadino: chi gode di questo *status* non può più essere ridotto al rango di schiavo per non aver saldato i debiti. Non solo, ma egli è anche tutelato da apposite leggi che rappresentano una ulteriore evoluzione dell'apparato legislativo ateniese con l'obiettivo di sostenere i ceti meno abbienti. Si pongono inoltre le basi per la realizzazione, per la prima volta nella storia ateniese, di quella *eunomia* che la tradizione spartana aveva già conosciuto da tempo e che assicurava stabilità alla *polis* attraverso un coinvolgimento di tutto il corpo civico nella vita politica, nonché attraverso l'esortazione agli Ateniesi a impegnarsi politicamente, responsabilizzandosi nei confronti della *polis*.

I disordini della *polis* a cui dovette far fronte Solone non erano più gli effetti degli interventi punitivi degli dei sui quali aveva tanto insistito Esiodo; essi erano i mali concreti, reali della *polis* ateniese. Erano quei mali derivanti da *staseis* interne che erano state rese sempre più dannose e acute in seguito alle trasformazioni dell'esercito cittadino dovute alle esigenze di difesa del territorio della *polis*. Si è a lungo ritenuto che la storia militare ateniese di età arcaica costituisse un caso a sé stante e che le guerre condotte dalla *polis* altro non fossero se non spedizioni di carattere privato, senza il coinvolgimento della comunità intera. Ciò ha avuto conseguenze notevoli, che hanno visto una sottovalutazione del ruolo che il cittadino in quanto soldato, ovvero il nascente oplita, ha avuto nella evoluzione politico-costituzionale della *polis*. Ma il presente lavoro ha cercato di mostrare quanto le esigenze di difesa del territorio, che a Sparta sono ben note grazie alle elegie tirtaiche, fossero pressanti anche in ambito ateniese e tali da portare a una evoluzione dell'esercito cittadino che avrebbe aumentato l'eguaglianza dei soldati in combattimento, aumentando anche in essi il senso della responsabilità nei confronti della patria. Questo livellamento dell'esercito cittadino si è riverberato nelle contese interne rendendole ancora

più nocive. Queste erano le conseguenze dei mali in Atene, all'interno dei quali vi erano quelle sentenze storte che Solone, attraverso il suo ideale di *Eunomia*, cercava di eliminare.

Ciò a cui si assiste è dunque un ulteriore passo verso la coincidenza del problema del singolo con quello della comunità che si era già intravisto con le leggi di Draconte.

Il cittadino è adesso tenuto a impegnarsi politicamente in quanto la soluzione esiodea, che suggeriva un totale ritiro in ambito privato, non è più sufficiente a proteggere dal pericolo. Soltanto ciò può rendere possibile la realizzazione di quell'*eunomia* che Solone aveva auspicato sia pur non riuscendo a metterla in atto, per lo meno in tempi immediati.

Ciò fu l'esito, come si è visto, del fatto che i problemi del singolo coinvolsero sempre più la comunità e questo processo andò di pari passo con una graduale sostituzione della fiducia nell'intervento divino con un più razionale affidamento nelle capacità dell'uomo o, più precisamente, del cittadino.



## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ADKINS 1972: A.W. Adkins, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece, from Homer to the End of the Fifth Century*, London 1972.

AMPOLO 1996: C. Ampolo, *Il sistema della polis. Elementi costitutivi e origini della città greca*, in SETTIS 1996, 297-342.

ANDREWS 1956: A. Andrews, *The Greek Tyrants*, London 1956.

ASHERI 1969: D. Asheri, *Leggi greche sul problema dei debiti*, SCO 18, 1969, 5-122.

BELOCH 1912: K.J. Beloch, *Griechische Geschichte I*, Strassburg 1912.

BENVENISTE 1969: E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes II*, Paris 1969.

BERENT 2000: M. Berent, *Anthropology and the Classics: War, Violence, and the Stateless Polis*, CQ 50, 2000, 257-289.

BERNHARDT 2003: R. Bernhardt, *Luxuskritik und Aufwandsbeschränkungen in der griechischen Welt*, Stuttgart 2003.

BERVE 1967: H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen I-II*, München 1967.

BINTLIFF 1977: J.L. Bintliff, *Natural Environment and Human Settlement in Prehistoric Greece based on original fieldwork*, BAR Suppl. 28, Oxford 1977.

BLOK 2005: J.H. Blok, *Becoming Citizens. Some Notes on the Semantic of "Citizen" in Archaic Greece and Classical Athens*, Klio 87, 2005, 7-40.

BLOK - LARDINOIS 2006: J.H. Blok, A.P.M.H. Lardinois, *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Leiden-Boston 2006.

BONNER - SMITH 1930-38: R.J. Bonner, G. Smith, *The Administration of Justice from Homer to Aristotle I-II*, Chicago 1930-38.

BOSERUP 1965: E. Boserup, *The Conditions of Agricultural Growth*, Chicago 1965.

BRUN 1983: P. Brun, *Eisphora-Syntaxis-Stratioika. Recherches sur les finances militaires d'Athènes au IV siècle av.J.C.*, Paris 1983.

BUSOLT 1895: G. Busolt, *Griechische Geschichte II*, Gotha 1895.

BUSOLT - SWOBODA 1926: G. Busolt, H. Swoboda, *Griechische Staatskunde II*, München 1926.

CALHOUN 1913: G.M. Calhoun, *Athenian Clubs in Politics and Litigation*, Austin 1913.

CAMASSA 1994: G. Camassa, *Verschriftung und Veränderung der Gesetze*, in H.-J. Gehrke (hrsg.), *Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich*, Tübingen 1994.

CAMASSA 1996: G. Camassa, *Leggi orali e leggi scritte. I legislatori*, in SETTIS 1996, 561-576.

CAMASSA 1997: G. Camassa, *Scrittura e mutamento delle leggi*, in S. Alessandrì (a c. di), *Historie. Studi offerti dagli allievi a Giuseppe Nenci in occasione del suo settantesimo compleanno*, Lecce 1994, 45-56.

CAMASSA 2005: G. Camassa, *Du changement des lois*, in P. Sineux (éd.), *Le législateur et la loi dans l'Antiquité, Hommage à F. Ruzé*, Actes du Colloque de Caen (15-17 Mai 2003), Caen 2005, 29-36.

CAMASSA 2009: G. Camassa, *Scrittura e mutamento delle leggi in quattro culture del mondo antico (Mesopotamia, Anatolia ittita, Israele biblico, Grecia)*, Mythos 16, 2009, 67-92.

CAMASSA 2011: G. Camassa, *Scrittura e mutamento delle leggi nel mondo antico*, Roma 2011.

CAMP 1979: J.McK. Camp, *A Drought in the Late Eight Century BC*, Hesperia 48, 1979, 397-411.

CANTARELLA 1979: E. Cantarella, *Meccanismi decisionali e processo nei poemi omerici*, in A. Biscardi (hrsg.), *Symposion 1974. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Köln 1979, 69-83.

CANTARELLA 2007: E. Cantarella, *Response to Michael Gagarin*, in CANTARELLA 2007, 19-22.

CANTARELLA 2007: E. Cantarella (hrsg.), *Symposion 2005. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Wien 2007.

CARAWAN 1985: E. Carawan, *Akriton Apokteinai: Execution without trial in Fourth-Century Athens*, GRBS 25, 1984, 111-121.

CARTER 1986: L.B. Carter, *The Quiet Athenian*, Oxford 1986.

CARTLEDGE 1996a: P. Cartledge, *La Politica*, in SETTIS 1996, 39-72.

CARTLEDGE 1996b: P. Cartledge, *La nascita degli opliti e l'organizzazione militare*, in SETTIS 1996, 497-525.

CÀSSOLA 1964: F. Càssola, *Solone, la terra e gli ectemori*, PP 19, 1964, 26-68.

CÀSSOLA 1973: F. Càssola, *La proprietà del suolo in Attica fino a Pisistrato*, PP 28, 1973, 75-87.

CÀSSOLA 1975: F. Càssola, *Inni omerici*, Milano 1975.

CATALDI 2004: S. Cataldi (a c. di), *Poleis e Politeiai*, Atti del Convegno Internazionale di Storia Greca (Torino, Maggio 2002), Torino 2004.

CATAUDELLA 1966: M.R. Cataudella, *Atene fra il VII e il VI sec.: aspetti economici e sociali dell'Attica arcaica*, Catania 1966.

CERRI 1969: G. Cerri, Ἴσος δασμὸς come equivalente di ἰσονομία nella silloge teognidea, QUCC 8, 1969, 97-104.

CICHORIUS 1894: C. Cichorius, *Zu den Namen der attischen Steuerklassen*, in *Griechische Studien Hermann Lipsius zum sechzigsten Geburtstag dargebracht*, Leipzig 1894, 135-140.

CORTINA 1992-95: F. Cortina, *La caracterizació del σοφὸς*, Itaca 9-11, 1992-95, 9-44.

CROSBY 1950: M. Crosby, *The Leases of the Laureion Mines*, Hesperia 19, 1950, 189-312.

DAVIES 1971: J.K. Davies, *Athenian Propertied Families*, Oxford 1971.

DAVIES 1977: J.K. Davies, *Athenian Citizenship: The Descent Group and the Alternatives*, CJ 73, 1977, 105-121.

DAVIES 1981: J.K. Davies, *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens*, New York 1981.

DAVIES 2004: J.K. Davies, *The concept of the "Citizen"*, CATALDI 2004, 19-30.

DAY - CHAMBERS 1967: J. Day, M. Chambers, *Aristotle's History of Athenian Democracy*, Amsterdam 1967.

DE LIBERO 1996: L. De Libero, *Die archaische Tyrannis*, Stuttgart 1996.

DERMAGNE - van EFFENTERRE 1937: P. Dermagne, H. van Effenterre, *Recherches à Dréros*, BHC 61, 1937, 333-348.

DE SANCTIS 1912: G. De Sanctis, *Atthis. Storia della repubblica ateniese dalle origini all'età di Pericle*, Firenze 1912.

DONLAN 1989: W. Donlan, *Homeric Temenos and the land economy of the dark age*, MH 46, 1989, 129-145.

DONLAN 1997: W. Donlan, *The relations of power in pre-state and early state polities*, in Mitchell – Rhodes 1997, 39-48.

DUEMLLER 1892: F. Duemmler, *Die Athenaion Politeia des Kritias*, Hermes 27, 1892, 260-286.

DURAN 1999: M. Duran, *Oaths and the settlement of disputes in Hesiod Op. 27-41*, ZRG 116, 1999, 25-48.

EDWARDS 1991: M.W. Edwards, *The Iliad: a Commentary. Volume V: books 17-20*, Cambridge 1991.

EERNSAMAN 1932: J.P.A. Eernsaman, οἰκεῖος, ἑταῖρος, ἐπιτήδειος, φίλος, Gronigen 1932.

EHRENBERG 1957: V. Ehrenberg, *Der Staat der Griechen I*, Leipzig 1957.

EHRENBERG 1968: V. Ehrenberg, *From Solon to Socrates*, London 1968.

ELLIS-STANTON 1968: J.R. Ellis, G.R. Stanton, *Factional Conflict and Solon's Reforms*, Phoenix 22, 1968, 95-110.

FARAGUNA 2006: M. Faraguna, *Tra oralità e scrittura: diritto e forme di comunicazione dai poemi omerici a Teofrasto*, Dike 9, 2006, 63-91.

FARAGUNA 2007: M. Faraguna, *Tra oralità e scrittura: diritto e forme di comunicazione dai poemi omerici a Teofrasto*, Etica&Politica/Ethics&Politics 9, 2007, 75-111.

FARAGUNA 2011: M. Faraguna, *Legislazione e scrittura nella Grecia arcaica e classica*, ZPE 177, 2011, 1-20.

FERNÁNDEZ-GALIANO – HEUBECK – PRIVITERA 1986: M. Fernández-Galiano, A. Heubeck, G.A. Privitera (a c. di), *Omero. Odissea. Volume VI*, Milano 1986.

FERRARA 1964: G. Ferrara, *La politica di Solone*, Napoli 1964.

FIGUEIRA 1985: Th.J. Figueira, *The Theognidea and Megarian Society*, in Th.J. Figueira, G. Nagy (eds.), *Theognis of Megara*, Baltimore-London 1985, 112-158.

FINE 1951: J.V.A. Fine, *Horoi: Studies in Mortgage, Real Security, and Land Tenure in Ancient Athens*, Princeton 1951.

FINLEY 1954: M.I. Finley, *The world of Odysseus*, New York 1954.

FINLEY 1964: M.I. Finley, *Between Slavery and Freedom*, CSSH 6, 1964, 233-249.

FINLEY 1965: M.I. Finley, *La Servitude pour dettes*, RHD 43, 1965, 159-184.

FORREST 1966: W.G. Forrest, *The Emergence of Greek Democracy*, London 1966.

FORSDYKE 2006: S. Forsdyke, *Land, labor and economy in Solonian Athens: breaking the impasse between archaeology and history*, in BLOK - LARDINOIS 2006, 334-350.

FOXHALL 1997: L. Foxhall, *A view from the top: evaluating the Solonian property classes*, in MITCHELL – RHODES 1997, 116-136.

FREEMAN 1926: K.J. Freeman, *The Work and Life of Solon*, Cardiff-London 1926.

FRITZ 1940: K. von Fritz, *The Meaning of ἐκτήμορος*, AJP 61, 1940, 54-61.

FRITZ 1943: K. von Fritz, *Once More the ἐκτήμοροι*, AJP 64, 1943, 24-43.

FROST 1984: F.J. Frost, *The Athenian Military Before Cleisthenes*, Historia 33, 1984, 283-294.

FUSAI 2006: S. Fusai, *Il processo omerico. Dall'histōr omerico all'istoriē erodotea*, Padova 2006.

GAGARIN 1974: M. Gagarin, *Hesiod's Dispute with Perses*, TAPhA 104, 1974, 103-111.

GAGARIN 1981a: M. Gagarin, *Drakon and early Athenian homicide law*, New Haven 1981.

GAGARIN 1981b: M. Gagarin, *The Thesmothetai and the Earliest Athenian Tyranny Law*, TAPhA 111, 1981, 71-77.

GAGARIN 1986: M. Gagarin, *Early Greek Law*, Berkeley 1986.

GAGARIN 2005: M. Gagarin, *Early Greek Law*, in M. Gagarin, D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge 2005, 29-40.

GAGARIN 2006: M. Gagarin, *Legal procedure in Solon's Laws*, in BLOK - LARDINOIS 2006, 261-275.

GAGARIN 2007: M. Gagarin, *From Oral Law to Written Laws: Draco's Law and its Homeric Roots*, in CANTARELLA 2007, 3-17.

GAGARIN 2008: M. Gagarin, *Writing Greek Law*, Cambridge 2008.

GALLANT 1982: T.W. Gallant, *Agricultural Systems, Land Tenure, and the Reforms of Solon*, ABSA 77, 1982, 111-124.

GALLIA 2004: A.B. Gallia, *The Republication of Draco's Law on Homicide*, CQ 54, 2004, 451-460.

GALLO 1999: L. Gallo, *Solone, gli « hektemoroi » e gli « horoi »*, AION(archeol) 6 n.s., 1999, 59-71.

GARLAN 1990: Y. Garlan, *Guerra, pirateria e schiavitù nel mondo greco*, in M.I. Finley (a c. di), *La schiavitù nel mondo antico*, Roma - Bari 1990, 3-26.

GAUTHIER 1974: P. Gauthier, *Générosité romaine et avarice grecque*, in *Mélanges d'histoire ancienne offerts à M. Seston*, Paris 1974, 207-215.

GEHRKE 1997: H.J. Gehrke, *La stasis*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia cultura arte società*, 2, II - *Definizione*, Torino 1997, 453-480.

GERNET 1968: L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968.

GERNET 1979: L. Gernet, *Aspetti del diritto servile ateniese*, in L. Schirollo (a cura di), *Schiavitù antica e moderna*, Napoli 1979, 65-94.

GHINATTI 1970: F. Ghinatti, *I gruppi politici ateniesi fino alle guerre persiane*, Roma 1970.

GIANGIULIO 2001: M. Giangiulio, *Alla ricerca della polis*, in M. Vetta (a c. di), *La civiltà dei Greci*, Roma 2001, 59-104.

GILBERT 1893: G. Gilbert, *Griechische Staatsalterthümer I*, Leipzig 1893.

GLOTZ 1904: G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris 1904.



GLOTZ 1928: G. Glotz, *La cité grecque*, Paris 1928.

GROTE 1847: G. Grote, *A History of Greece* III, London 1847.

GSCHNITZER 1988: F. Gschnitzer, *Storia sociale dell'antica Grecia*, Bologna 1988 [*Griechische Sozialgeschichte*, Wiesbaden 1981].

HANNICK 1976: J-M. Hannick, *Droit de cité et mariages mixtes dans la Grèce classique: A propos de quelques texts d'Aristote*, AC 45, 1976, 133-148.

HANSEN 1975: M.H. Hansen, *Eisangelia. The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C. and Impeachment of Generals and Politicians*, Odense 1975.

HANSEN 1980: M.H. Hansen, *Seven Hundred Archai in Classical Athens*, GRBS 21, 1980, 151-173.

HANSEN 1981: M.H. Hansen, *Initiative and Decision: the Separation of Powers in Fourth-Century Athens*, GRBS 22, 1981, 345-370.

HANSEN 1981-82: M.H. Hansen, *The Athenian heliaia from Solon to Aristotle*, in C&M 33, 1981-1982, 9-47.

HANSEN 1982: M.H. Hansen, *Demographic Reflections on the Number of Athenian Citizens 451-309 B.C.*, AJAH 7, 1982, 172-189.

HANSEN 1989: M.H. Hansen, *Was Athens a Democracy? Popular Rule Liberty and Equality in Ancient and Modern Political Thought*, Hist. Filos. Medd. Dan. Vid. Selk. 59, København 1989.

HANSEN 1990: M.H. Hansen, *The Political Powers of the People's Court in Fourth-Century Athens*, in O. Murray, S. Price (eds.), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford 1990, 215-243.

HANSEN 1991: M.H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Cambridge, Mass./Oxford 1991.

HANSEN 1996: M.H. Hansen, *Reflections on the Number of Citizens Accomodated in the Assembly Plan on the Pnyx*, in B. Forsén, G. Stanton (eds.), *The Pnyx in the History of Athens*, Helsinki 1996, 23-33.

HANSEN 1998: M.H. Hansen, *Polis and City-State. An ancient Concept and its Modern Equivalent*, (Acts of Copenhagen Polis Center 5), København 1998.

HANSON 1995: V.D. Hanson, *The Other Greeks*, New York 1995.

HARRIS 1997: E.M. Harris, *A New Solution to the Riddle of the Seisachtheia*, in MITCHELL - RHODES 1997, 102-112.

HARRISON 1971: A.R.W. Harrison, *The Law at Athens, II Procedure*, Oxford 1971.

HEUBECK – WEST – PRIVITERA 1981: A. Heubeck, S. West, A. Privitera (a c. di), *Omero. Odissea. Volume I*, Milano 1981.

HIGNETT 1952: C. Hignett, *A history of the Athenian constitution to the end of the fifth century B.C.*, Oxford 1952.

HÖLKESKAMP 1999: K.J. Hölkeskamp, *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland*, Stuttgart 1999.

HOPPER 1968: R.J. Hopper, *Observations on the Wappenmünzen*, in C.M. Kraay, G.K. Jenkins (eds.), *Essays in Greek coinage presented to Stanley Robinson*, Oxford 1968, 16-39.

JANKO 1982: R. Janko, *Homer, Hesiod and the Hymns: Diachronic Development in the Epic Diction*, Cambridge 1982.

JONES 1974: A.H.M. Jones, *Taxation in Antiquity*, in P. Brunt (eds.), *The Roman Economy: Studies in Ancient economic and Administrative History*, Oxford 1974, 151-85.

KELLS 1960: J.H. Kells, *Euripides, Electra 1093-5, and some uses of δικάζειν*, CQ 10, 1960, 129-133.

KRÄNZLEIN 1963: A. Kränzlein, *Eigentum und Besitz im griechischen Recht des fünften und vierten Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin 1963.

KRAAY 1956: C.M. Kraay, *The Archaic Owls of Athens. Classification and chronology*, NC 16, 1956, 43-68.

KRAAY 1961: C.M. Kraay, *The early coinage of Athens: a reply*, NC 2, 1962, 417-423.

LARSEN 1947: J.A.O. Larsen, *The Origin and Significance of the Counting Votes*, CPh 44, 1947, 164-181.

LATTE 1920: K. Latte, *Heiliges Recht*, Tübingen 1920.

LEVI 1968: M.A. Levi, *Commento storico alla «Respublica Atheniensium» di Aristotele I-II*, Milano - Varese 1968.

LÉVY 1973: Ed. Lévy, *Réformes et date de Solon. Réponse à F. Cassola*, PP 28, 1973, 88-91.

LINK 1991: S. Link, *Landverteilung und sozialer Frieden im archaischen Griechenland*, Stuttgart 1991.

LINTOTT 1982: A. Lintott, *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City 750-330 B.C.*, London 1982.

LIPSIUS 1905-15: J.H. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverfahren I-III*, Leipzig 1905-15.

LUPI 2007: M. Lupi, *Le origini di Sparta e il Peloponneso arcaico*, in M. Giangiulio (a c. di), *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, vol. III *Grecia e Mediterraneo dall'VIII sec. a.C. all'Età delle guerre persiane*, Roma 2007, 363-393.

MACDOWELL 1963: D. M. MacDowell, *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*, Manchester 1963.

MACDOWELL 1976: D.M. MacDowell, *Bastards as Athenian Citizens*, CQ 26, 1976, 87-91.

MACDOWELL 1978: D.M. MacDowell, *The law in Classical Athens*, London 1978.

MANFREDINI - PICCIRILLI 1977: M. Manfredini, L. Piccirilli (a c. di), *Plutarco. La vita di Solone*, Milano 1977.

MANVILLE 1990: P.B. Manville, *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton 1990.

MASARACCHIA 1958: A. Masaracchia, *Solone*, Firenze 1958.

MAZZARINO 1943: S. Mazzarino, *Per la storia di Lesbo nel VI sec. a.C.*, Athenaeum 21, 1943, 38-78.

MAZZARINO 1947: S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, Firenze 1947.

MCDONALD - SIMPSON 1972: W.A. McDonald, R. Hope Simpson, *Archaeological exploration*, in W.A. McDonald, G.R. Rapp (eds.), *The Minnesota Messenia Expedition*, Minneapolis 1972, 111-147.

MELE 1968: A. Mele, *Società e lavoro nei poemi omerici*, Napoli 1968.

MELE 1979: A. Mele, *Elementi formativi degli ethne greci e assetti politico-sociali*, in R. Bianchi Bandinelli (a c. di), *Storia e civiltà dei Greci 1, I, Origini e sviluppo della città*, Milano 1979, 25-72.

MELE 1999: A. Mele, *Legislatori e tiranni*, in L. Braccesi, F. Cordano, M. Lombardo, A. Mele, *Manuale di storia Greca*, Bologna 1999, 71-110.

MELE 2004: A. Mele, *Costituzioni arcaiche ed Eunomia*, in CATALDI 2004, 55-69.

MELE 2006: A. Mele, *Una comunità militare prestatale: la società iliadica*, in M. Torelli (a c. di), *Iliade*. Roma Colosseo, Settembre 2006-Febbraio 2007, Milano 2006, 62-75.

MELE 2007: A. Mele, *Dalla comunità militare allo stato cittadino*, in G. Carillo (a c. di), *Unità e disunione della polis*, Avellino 2007.

MILLER 1968: M. Miller, *Solon's Timetable from the Paralysis to the Previous Government to the Apodemia*, *Arethusa* 1, 1968, 62-81.

MILLETT 1991: P. Millett, *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge 1991.

MITCHELL – RHODES 1997: L. Mitchell, P.J. Rhodes (eds.), *The Development of the Polis in Archaic Greece*, London 1997.

MORRIS 1987: I. Morris, *Burial and ancient society. The rise of the Greek city-state*, Cambridge 1987.

MOSSÉ 1967: C. Mossé, *La conception du citoyen dans la Politique d'Aristote*, *Eirene* 6, 1967, 17-22.

MOSSÉ 1979: C. Mossé, *Citoyens actifs et citoyens passifs dans les cités grecques: une approche théorique du problème*, *REA* 81, 1979, 241-249.

MÜHL 1953: M. Mühl, *Solon's sogenannte Χρεῶν Ἀποκοπήν in Lichte der Antiken Überlieferung*, RhM 96, 1953, 214-223.

MÜHL 1963: M. Mühl, *Untersuchungen zur altorientalischen und althellenistischen Gesetzgebung*, rist. Aalen 1963.

MUSTI 1989: D. Musti, *L'economia in Grecia*, Roma-Bari 1989.

MURRAY 1987: O. Murray, *La legge soloniana sulla hybris*, AION(Archeol.) 9, 1987, 117-125.

NAGY 1996: G. Nagy, *Aristocrazia: caratteri e stili di vita*, in SETTIS 1996, 577-598.

NENCI 1998: G. Nenci (a c. di), *Erodoto. Le Storie, Libro V, La battaglia di Maratona*, Milano 1998.

NEWMAN 1887-1902: W.L. Newman, *The Politics of Aristotle I-IV*, Oxford 1887-1902.

FANTUZZI - MAEHLER - NOUSSIA 2001: M. Fantuzzi, H. Maehler, M. Noussia (a c. di), *Solone. Frammenti dell'opera poetica*, Milano 2001.

OBER 1989: J. Ober, *Mass and élite in democratic Athens: Rhetoric, ideology and the power of the people*, Princeton 1989.

OBER 1995: J. Ober, *Greek Horoi: Artifactual Texts and the Contingency of Meaning*, in D.B. Small (eds.), *Methods in the Mediterranean: Historical and Archaeological Views on Texts and Archaeology*, Leiden 1995, 91-123.

OSBORNE 1981-83: M.J. Osborne, *Naturalization in Athens I-IV*, Brussels 1981-83.

OSBORNE 1985: R. Osborne, *Demos: The Discovery of Classical Attika*, Cambridge 1985.

OSBORNE 1996: R. Osborne, *Greece in the Making 1200-479*, London 1996.

OSTWALD 1969: M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings of Athenian Democracy*, Oxford 1969.

PADUANO 1988: G. Paduano (a c. di), *Aristofane. Pluto*, Milano 1988.

PAGE 1955: D.L. Page, *Sappho and Alcaeus. An Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry*, Oxford 1955.

PAOLI 1948: U.E. Paoli, *Le développement de la «polis» athénienne et ses conséquences dans le droit attique*, RIDA 1948, 153-161.

PEČIRKA 1966: J. Pečírka, *The formula for the Grant of Enktesis in Attic Inscriptions*, Praha 1966.

PHILIPPI 1874: A. Philippi, *Der Areopag und die Epheten*, Berlin 1874.

PICCIRILLI 1977: L. Piccirilli, *Erodoto e l'apodemia di Solone*, in *Contributi di storia antica in onore di A. Garzetti*, Genova 1977, 22-30.

PICCIRILLI 1978: L. Piccirilli, *Solone e la guerra di Salamina*, ASNP 8, 1978, 1-13.

PODLECKI 1987: A.J. Podlecki, *Solon or Peisistratus? A Case of Mistaken Identity*, AncW 18, 1987, 3-10.

PUGLIESE CARRATELLI 1987: G. Pugliese Carratelli, *Primordi della legislazione scritta*, in G. Pugliese Carratelli (a c. di), *Magna Grecia II*, Milano 1987, 99-102.

RAAFLAUB 1985: K.A. Raaflaub, *Die Entdeckung der Freiheit: zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffes der Griechen*, München 1985.

RAAFLAUB 1996: K.A. Raaflaub, *Solone, la nuova Atene e l'emergere della politica*, in SETTIS 1996, 1035-1081.

RAAFLAUB 1997a: K.A. Raaflaub, *Citizens, Soldiers, and the Evolution of the Early Greek Polis*, in MITCHELL - RHODES 1997, 49-59.

RAAFLAUB 1997b: K.A. Raaflaub, *Politics and interstate Relations in the World of Early Greek Poleis: Homer and Beyond*, *Antichthon* 31, 1997, 1-27.

RAAFLAUB 1999: K.A. Raaflaub, *Archaic and Classical Greece*, K.A. Raaflaub, N. Rosenstein (eds.), *War and Society in the Ancient and Medieval Worlds*, Cambridge 1999.

RAAFLAUB 2006: K.A. Raaflaub, *Athenian and Spartan eunomia, or what to do with Solon's timocracy?*, in BLOK – LARDINOIS 2006, 390-428.

RAHE 1984: P. Rahe, *The Primacy of Politics in Classical Athens*, *AHR* 89 (1984), 265-293.

RHODES 1972: P.J. Rhodes, *The Athenian Boule*, Oxford 1972.

RHODES 1979: P.J. Rhodes, *Eisangelia in Athens*, *JHS* 99, 1979, 103-114.

RHODES 1981: P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981.

RHODES 1982: P.J. RHODES, *Problems in Athenian Eisphora and Liturgies*, *AJAH* 7, 1982, 1-19.

ROSIVACH 2002: V. Rosivach, *The requirements for the Solonic classes in Aristotle*, *AP* 7.IV, *Hermes* 130, 2002, 36-47.



RÖSLER 1980: W. Rösler, *Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischen Lyrik am Beispiel Alkaios*, München 1980.

RUSCHENBUSCH 1960: E. Ruschenbusch, ΦΟΝΟΣ: *zum Recht Drakons und seiner Bedeutung für das Werden des athenischen Staates*, Historia 9, 1960, 129-154.

RUSCHENBUSCH 1961: E. Ruschenbusch Ἑφεσις. *Ein Beitrag zur griechischen Rechtsterminologie*, ZRG 78, 1961, 386-390.

RUSCHENBUSCH 1966: E. Ruschenbusch Σόλωνος Νόμοι. *Die Fragmente des Solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*, Wiesbaden 1966.

RUSCHENBUSCH 1968: E. Ruschenbusch, *Untersuchungen zur Geschichte des athenischen Strafrechts*, Köln 1968.

RUSCHENBUSCH 1977: E. Ruschenbusch, *Der Ursprung des gerichtlichen Rechtsstreits bei den Griechen*, in J. Modrzejewski, D. Liebs (hrsgs.), *Symposion 1977. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Köln 1982, 1-8.

RUSCHENBUSCH 1989: E. Ruschenbusch, *Drei Beiträge zur öffentlichen Diaita in Athen*, in F.J. Fernández Nieto (hrsgs.), *Symposion 1982. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Köln 1989, 32-40.

RUSCHENBUSCH 2005: E. Ruschenbusch, *Kleine Schriften zur griechischen Rechtsgeschichte*, Wiesbaden 2005.

RUSCHENBUSCH 2010: E. Ruschenbusch *Solon: Das Gesetzeswerk – Fragmente. Übersetzung und Kommentar*, Stuttgart 2010.

SARTORI 1957: F. Sartori, *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V sec. a. Cr.*, Roma 1957.

SCHMITT PANTEL 1992: P. Schmitt Pantel, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Roma 1992.

SCHMITZ 2001: W. Schmitz, "Drakonische Strafen". *Die Revision der Gesetze Dracons durch Solon und die Blutrache in Athen*, Klio 83, 2001, 7-38.

SCIACCHITANO 2011: R. Sciacchitano, *La scrittura della legge in Grecia. Recensione a Michael Gagarin*, RDE 1, 2011, 297-301.

SETTIS 1996: S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia cultura arte società*, 2, I - *Formazione*, Torino 1996.

SHERWIN-WHITE 1978: S. Sherwin-White, *Ancient Cos*, Göttingen 1978.

SINCLAIR 1988: R.K. Sinclair, *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge 1988.

SMITH 1913: G. Smith, *Athenian casualty lists*, CPh 14, 1913, 351-364.

SMITH 1925: S.B. Smith, *The Establishment of the Public Courts at Athens*, TAPhA 56, 1925, 106-119.

SNODGRASS 1977: A.M. Snodgrass, *Archaeology and the Rise of the Greek State*, Cambridge 1977.

SNODGRASS 1980: A.M. Snodgrass, *Archaic Greece. The age of experiment*, London 1980.

SNODGRASS 1987: A.M. SNODGRASS, *An Archaeology of Greece. The present state and future scope of a discipline*, Berkeley 1987.

SPAHN 1980: P. Spahn, *Oikos und Polis. Beobachtungen zum Prozess der Polisbildung bei Hesiod, Solon und Aischylos*, HZ 231, 1989, 529-564.

STAHL 1987: M. Stahl, *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen. Untersuchungen zur Überlieferung, zur Sozialstruktur und zur Entstehung des Staates*, Stuttgart 1987.

STARR 1961: C.G. Starr, *The Origins of Greek Civilization 1100-650 B.C.*, London 1961.

STARR 1977: C.G. Starr, *The Economic and Social Growth of Early Greece, 800-500 BC.*, New York 1977.

STE. CROIX 1953: G.E.M. de Ste. Croix, *Demostenes' timema and Athenian Eisphora in the Fourth Century B.C.*, C&M 14, 1953, 30-70.

STE. CROIX 1961: G.E.M. de Ste. Croix, *Notes on Jurisdiction in the Athenian Empire I*, CQ 11, 1961, 94-112.

STE. CROIX 1981: G.E.M. de Ste Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests*, Duckwort 1981.

STE. CROIX 2004: G.E.M. de Ste Croix, *Athenian democratic origins: and other essays*, (edited by David Harvey and Robert Parker, with the assistance of Peter Thonemann), Oxford 2004.

STAHL 1992: M. Stahl, *Solon F 3D: die Geburtsstunde des demokratischen Gedankens*, Gymnasium 99, 1992, 385-408.

STEINWENTER 1925: A. Steinwenter, *Die Streitbeendigung durch Urteil, Schiedsspruch und Vergleich nach griechischem Rechte (Münchener Beiträge zur Papyrsforschung und Antiken Rechtsgeschichte 8)*, München 1925.

STRASBURGER 1954: H. Strasburger, *Die Einzelne und die Gemeinschaft im Denken der Griechen*, HZ 177, 1954, 227-248.

STROUD 1968: R.S. Stroud, *Drakon's Law on Homicide*, Berkeley 1968.

STROUD 1979: R. Stroud, *The Axones and Kyrbeis of Drakon and Solon*, Berkeley-Los Angeles-London 1979.

THOMAS 1966: C.G. Thomas, *Homer and the Polis*, PP 21, 1966, 5-14.

THOMSEN 1964: R. Thomsen, *Eisphora. A Study of Direct Taxation in Ancient Athens*, Copenhagen 1964.

THOMAS 1995: R. Thomas, *Written in Stone? Liberty, Equality, Orality and the Codification of Law*, BICS 40, 1995, 59-74.

VIANO 2002: C.A. Viano (a cura di), *Aristotele. Politica*, Milano 2002.

VINOGRASOFF 1922: P. Vinogradoff, *Outlines of Historical Jurisprudence II*, Oxford 1922.

VISCONTI 2004: A. Visconti, *Riflessioni sull'azione politica di Pittaco a Mitilene*, IncidAntico 2, 2004, 149-169.

VISCONTI 2007: A. Visconti, *Il diritto greco tra oralità e scrittura. Osservazioni in margine ad un libro recente*, MediterrAnt 10, 2007, 11-33.

WADE-GERY 1958: H.T. Wade-Gery, *Essays in Greek History*, Oxford 1958.

WALLACE 1998: R. Wallace, *Solonian democracy*, in I. Morris, K. Raaflaub (eds.), *Democracy 2500? Questions and challenges*, Dubuque, Iowa 1998.

van WEES 1994: H. van Wees, *The Homeric Way of War: The Iliad and the Hoplite Phalanx*, G&R 41 (1994), 1-18, 131-155.

van WEES 1999: H. van Wees, *Tyrtaeus' Eunomia: Nothing to Do with the Great Rhetra*, in S. Hodkinson, A. Powell (eds.), *Sparta: New Perspectives*, London 1999, 1-41.

van WEES 2000: H. van Wees, *The development of the hoplite phalanx: iconography and reality in the seventh century*, in H. van Wees (eds.), *War and violence in ancient Greece*, London 2000, 125-166.

van WEES 2004: H. van Wees, *Greek Warfare : Myths and Realities*. London 2004.

van WEES 2006: H. van Wees, *Mass and elite in Solon's Athens: the property classes revisited*, in BLOK - LARDINOIS 2006, 351-389.

WEST 1965: M.L. West, *Hesiod. Theogony*, Oxford 1966.

WHITEHEAD 1977: D. Whitehead, *The Ideology of the Athenian Metic*, Cambridge 1977.

WHITEHEAD 1981: D. Whitehead, *The archaic Athenian Zeugitai*, CQ 31, 1984, 282-286.

WHITEHEAD 1984: D. Whitehead, *Immigrant Communities in the Classical Polis: Some Principles for a Synoptic Treatment*, AC 53, 1984, 47-59.

WHITEHEAD 1991: D. Whitehead, *Norms of Citizenship in Ancient Greece*, in A. Mohlo, K. Raaflaub, J. Emlen (eds.), *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Stuttgart 1991, 135-154.

WILAMOWITZ 1887: U. von Wilamowitz, *Die erste Rede des Antiphon*, Hermes 22, 1887, 194-210.

WILAMOWITZ 1893: U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen I-II*, Berlin 1893.

WILL 1965: E. Will, *La Grèce archaïque*, in *Deuxième Conférence Internationale d'Histoire Économique* (Aix-en-Provence 1962) I: *Commerce et politique dans l'antiquité*, Paris-La Haye 1965, 41-96.

WILLETTS 1967: R.F. Willetts, *The Law Code of Gortyn*, Berlin 1976.

WOODHOUSE 1938: W.J. Woodhouse, *Solon the Liberator: A Study of the Agrarian Problem in Attica in the Seventh Century*, London 1938.

WALLACE 1962: W.P. Wallace, *The Early Coinages of Athens and Euboea*, Numismatic Chronicle 1962, 23-42.

WEBER 1972: M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Studienausgabe* (Fünfte, revid. Aufl.. besorgt v. J. Winkelmann), Tübingen 1972.

WESTBROOK 2008: R. Westbrook, *Drakon's Homicide Law*, in E.M. Harris, G.Thür (hrsg.), *Symposion 2007. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Wien 2008, 3-21.

WOLFF 1946: H.J. Wolff, *The Origins of Judicial Litigation among the Greeks*, *Traditio* 4, 1946, 31-87.

## INDICE DELLE FONTI

<b>Aelianus</b>	1.74: 29
<i>Varia Historia</i>	1.78: 85
5.14: 146	1.87-88.
13.24: 121	1.88: 46
14.22: 121	
<b>Aeschines</b>	<b>Antiphon</b>
1.6: 76	5.87: 130
1.13: 133	6.3: 130
1.14: 133	6.36-38: 85
1.19-20: 29	6.42: 82, 85
1.28-32: 20	<b>Aristophanes</b>
1.72: 29	<i>Plutus</i>
1.87: 29	147-148: 106
1.91: 23	<b>Aristoteles</b>
1.94: 47	<i>Respublica Atheniensium</i>
1.138-9: 112	2.1: 97
1.160: 29	2.2: 97, 102
3.14: 25	2.3: 98
3.27: 25	3.1: 100
3.29: 25	3.2-4: 72
3.54: 22	3.4: 73
3.197: 46	3.5: 40, 48, 74
3.224: 21	4.1: 73
<b>Alcaeus (Voigt)</b>	4.4: 100
fr. 70.11-13: 147	4.5: 103
fr. 112: 37	5: 162
fr. 348: 147.	5.1-2: 107
<b>Andocides</b>	5.2: 98
1.43: 27	5.3: 144
1.73-79: 26	6.1: 41, 101, 116
	6.2-3: 102

7.1: 84, 93, 119, 121  
 7.3: 123, 124,  
 7.4: 28, 124, 143  
 8.3: 122  
 9.1: 47, 93, 122  
 9.1-2: 122, 133  
 11.1: 119  
 12.3: 108  
 12.4: 104, 116  
 13.5: 31  
 16.1: 8  
 16.5: 8  
 21.1-4: 8  
 26.2: 28  
 26.3: 18  
 27.3, 25  
 41.1-2  
 41.2: 23, 39, 73  
 41.3: 25  
 42.1: 20, 21  
 42.2: 21, 24, 28  
 42.3: 28  
 42.4: 29  
 43.1: 24  
 43.4: 22  
 43.4-6: 22  
 45.1, 39, 130  
 45.2: 40  
 45.3: 40, 129  
 47.2: 26  
 52.1: 23  
 52.3-5,  
 52.3, 86, 131

52.4-5: 21  
 53.2: 131  
 53.2-3: 23  
 53.3: 24  
 55.2: 40  
 55.5: 24  
 56.6: 133  
 56.7: 131  
 57.2: 23, 85, 86  
 57.2-4: 23  
 57.3: 6, 85  
 57.4: 85, 86  
 59.3: 134  
 59.5: 45, 46  
 59.6: 11  
 60.3: 25, 100  
 61.1: 23  
 62.2: 23, 25  
 63.3: 24  
 67.1: 46  
*Politica:*  
 1252b12-30: 34  
 1253b2: 34  
 1260b40-1261a1: 37  
 1261b12-13: 35  
 1265b12-16: 71  
 1268b25-29: 117  
 1268b35-1269a8: 118  
 1269a12-24: 118  
 1270b18: 128  
 1270b28-29: 128  
 1273b41: 122  
 1274a8-9: 25



1274a15-18: 99	<b>Demosthenes</b>
1274b3-8: 7	3.4: 22
1274b15-18: 75	4.7: 27
1274b41-1278b5: 10	7.9.1: 11
1275b18-21: 36	9.3: 21
1279a21: 34	15.9: 22
1280a34-41: 12	18.169: 21
1280b33-35: 35	18.210: 46
1280b39-1281a2: 35	18.213: 46
1281b31: 126	20.18-21: 27
1291a8-10: 35	21.35: 46
1293a28: 24	21.42: 46
1294a37-41: 25	21.45: 46, 47
1295b25: 34	21.83: 48
1297a35-38: 25	21.106: 33
1297b35-1301a15: 14	22.24: 25
1298b18-19: 25	22.26: 46
1301a10-12: 24	22.61: 27
1306b36: 159	22.26: 46
1318b9sgg.: 26	23.22: 77
1319b6-11: 19	23.28: 6
1326a18-20: 39	23.37: 83
1326b2: 35	23.40: 83
1326b5: 35	23.51: 77
1328a35-37: 35	23.60: 84
1328b2-23: 36	23.62: 87
<i>Rhetorica</i>	23.65-75: 85
1400b22-23.	23.77: 85
<b>Callinus (West)</b>	24.21: 24
1.4: 152	24.22: 100
1.7: 152	24.80-81: 25
16-21: 154	24.99: 46
1.18-19: 153	24.105: 47, 116, 123

24.107: 29	9.20.3: 148
24.113: 46	12.12.1-2: 147
24.118: 47	12.16.3: 118
24.123: 21	12.19.1-2: 121
24.140: 71	18.10.2: 22
24.146: 47	<b>Diogenes Laertius</b>
24.154: 46	1.51: 148
24.211: 76	1.75: 147
25.72: 46	1.76: 146
25.87: 40	<b>Euripides</b>
26.9: 46	<i>Orestes</i>
37.43: 46	917 sgg.: 26
43.57: 82, 83	<b>Herodotus</b>
44.35: 21	5.71: 90
44.37-38: 22	5.92: 146
46.26: 46	6.111: 28
47.70: 93	8.61: 38
49.10: 23	8.62: 38
50.4-6: 22	<b>Herodas</b>
50.8: 22	2.15: 12
53.11: 41	2.40: 12
56: 12	2.92: 12
57.56: 40	<b>Hesiodus</b>
59.10,	<i>Opera et dies</i>
59.16: 47	27-35: 54
59.72: 28	35-39: 54
50.89-90: 31	38-39: 62
59.10: 86	192-93: 65
59.109: 47	197-201: 65
<b>Diodorus Siculus</b>	219: 63
1.79.5: 106	220-221: 62
7.12.6: 159	221: 56, 63
9.12.1: 147	248: 62, 63

270-73: 67	2.665-66: 79
282-85: 53, 136	5.494 sgg.: 152
313: 145	6.61-62: 140
320-326: 65	6.208: 139
327-334: 65	6.226-33: 139
356: 66	6.348-78: 139
371: 53	6.393: 139
686: 145	6.402-403: 139
<i>Theogonia</i>	6.414-27: 151
84-86: 56	6.442-43: 140
85-87: 53	7.67 sgg.: 139
<b>Homerus</b>	7.96: 139
<i>Ilias</i>	7.111-15: 152
1.22-33: 140	8.57: 151
1.116-117: 61	9.33: 57
1.122-26: 132	9.50: 139
1.123: 132	9.75: 139
1.135: 132	9.96-99: 138
1.138: 132	9.98-99: 56
1.163: 132	9.101: 139
1.237-239: 62	9.116: 49
1.239 sgg.: 42	9.134: 57
1.275: 60	9.149-56: 138
1.276: 132	9.276: 57
1.282: 60	9.328-29: 140
1.366-69: 151	9.334: 132
2.73: 57	9.367: 132
2.82: 138	9.527-529: 61
2.99-130: 151	9.632-36: 57
2.200-02: 139	9.632-36: 80
2.205-06: 56	11.478: 153
2.204-06: 138	11.670-71: 151
2.661-70: 78	11.779: 57

11.784: 139	18.249 sgg.: 61
12.169-273: 140	18.497-508: 48
12.248-50: 60	18.499-500: 51
12.310-28: 140	18.501: 81
12.421: 105	18.508: 55
13.136: 140	18.509-40: 151
13.224-25: 140	18.509-40: 152
14.65-110: 139	19.216: 153
14.93-94: 138	21.403-405: 105
14.113 sgg.: 139	21.444: 83
14.149: 49	22.38-76: 151
14.386: 57	22.40: 152
14.393-401: 140	22.71-76: 154
15.306: 140	22.99-130: 151
15.312: 140	22.100-04: 152
15.431-39: 79	22.108-10: 152
15.494: 154	22.104-10: 140
15.494-99: 151	22.489: 105
15.312: 140	22.506-07: 139
16.21: 153	23.44: 57
16.215-16: 140	23.53 sgg.: 51
16.281: 139	23.85-90: 79
16.542: 62	23.110 sgg.: 61
16.384-92: 63	24.480-81: 78
16.384-92: 66	<i>Odyssea</i>
16.386-87: 62	1.272-74: 64
16.386-88: 56	1.298-300: 80
16.394-97: 78	1.429-31: 111
16.542: 48	2.29-32: 68
16.572-75: 79	2.47: 140
16.796: 57	2.230-34: 67
17.220: 151	2.239-41: 67
17.364-65: 140	2.257-59: 149

3.196 sgg.: 80	23.117-22: 79
4.174-77: 138	23.121: 91
4.644: 103	24.324-25: 79
8.390-91: 138	24.426 sgg.: 91
9.5-9: 161	24.432: 80
9.39-42: 140	24.463-66: 81
9.39-61: 151	<i><b>Hymnus ad Cererem</b></i>
10.73: 57	73: 58
11.184-86: 62	324: 58
11.543-51: 62	<i><b>Hymnus ad Herculem</b></i>
11.568-71: 56	9: 145
12.439: 48	<i><b>Hymnus ad Mercurium</b></i>
14.56: 57	202-78: 58
14.149: 49	312: 51
14.199 sgg.: 139	319-95: 58
14.239: 140	326-32: 58
14.449-52: 111	334-64: 51
16.75: 140	334-386: 58
16.95 sgg.: 65	416-25: 58
16.95 sgg.: 42	437-38: 59
16.112 sgg.: 65	583: 51
16.364 sgg.: 67	<i><b>Hymnus ad Vulcanum</b></i>
16.375: 67	8:145
16.403: 56	<i><b>Hyperides</b></i>
16.424-30: 60	2.20: 27
118.356: 103	3.40: 24
19.111-14: 66	5.22: 112
19.527: 140	<i><b>Isaeus</b></i>
20.41-43: 79	3.37: 31
21.24-30: 80	6.12: 25
23.117-22: 79	8.12: 27
23.118-120: 57	10.2: 25
22.465-72: 80	12: 31

**Isocrates**

8.53: 21  
 9.7: 117  
 14.48: 106  
 18.54: 86  
 19.9: 19  
 20.2: 47

**Lycurgus**

1.4: 24, 47  
 1.16: 22  
 1.65: 26

**Lysias**

1.50: 26  
 6.48: 33  
 10.16: 110  
 10.16: 123  
 10.16-20: 87  
 10.19: 112  
 12: 6  
 12.98: 106  
 13.27: 27  
 13.54: 27  
 13.59-61: 27  
 13.85: 46  
 14.6-9: 156  
 15.1: 46  
 16.18: 27  
 19.7: 40  
 26.12: 85  
 34: 26

**Menander**

*Epitrepontes*  
 218-39: 47

**Nicolaus (*FGrHist*)**

90 F 57-58: 146

**Pausanias**

1.28.8: 85  
 1.32.3: 28  
 4.18.2-3: 159

**Philochorus (*FGrHist*)**

328 F 55: 22  
 328 F 169: 146

**Plato**

*Leges*  
 676a-682b: 34  
 698b: 127  
 843d7-e1: 113  
 865b: 85  
*Politicus*  
 293a sgg. 117  
*Respublica*  
 470b: 162  
 471a: 111  
 498c: 13

**Plutarchus**

*Convivium septem sapientium*  
 13.155e-f: 146  
*De Herodoti Malignitate*  
 15.858a-b: 146  
*Lycurgus*  
 6: 159, 160  
 6.2: 41  
 29.1-7: 120  
*Pelopidas*  
 23: 123

<i>Praecepta gerendae reipublicae</i>	22.4: 29
27.820d-e: 147	23.6: 114
<i>Romulus</i>	23.6-7: 113
13.7: 103	24.1: 112
<i>Solon</i>	24.2: 112
5.6: 21	25.1-3: 119
8.1: 157	25.3: 121
12.1: 76, 90	25.6: 119
12.3-4: 89	30.8: 148
13.4: 103	31.5: 75
13.4: 104	<b>Pollux</b>
15.2: 104	8.25: 95
15.2-16: 41	8.35: 12
15.3: 101	8.108: 156
15.6: 104	8.118: 100
15.7: 102	8.125: 86
16: 112	8.132: 123
17.1: 75, 84	<b>Sappho (Voigt)</b>
17.2: 75	98b: 147
18.1: 124	148: 145
18.1-2: 123	<b>Solon (Gentili – Prato)</b>
18.1-2: 124	1.3: 145
18.3: 122	1.7: 145
18.3: 131	1.71-73: 146-147
18.4: 122	2.6: 157
18.6: 133	3: 160
18.7: 135	3.5-13: 99
19.1: 25, 100	3.7: 136
19.3: 100	3.15-20: 161
19.4: 89	3.17-20: 99
19.4-5: 100	3.20: 137
21.2: 122	3.26-29: 135
22.1: 29	3.31 sgg.: 163

4: 98	2.37.1: 20
5.2-5: 144	2.40.2: 30
6: 144	6.98: 28
7.1: 132, 164	7.77.7: 38
8.1-2: 164	<b>Tyrtaeus (West)</b>
12.3-6: 100	5.3: 152
15.1-4: 148	5.6-8: 154
15.3-4: 136	10: 154
15.5-9: 136	10.1 sgg.: 153
15.7: 109	10.3-4: 152
18: 144	10.7: 154
30.3-17: 41	10.8: 152
30.3-20: 116	10.13: 152
3.18: 137	10.11-12: 154
30.18-20: 112	11.11: 155
3.10: 137	11.35-38: 155
31.9: 105	12.1 sgg.: 153
<b>Strabo</b>	12.10: 153
6.1.8: 71	12.15: 154
8.2.10: 155	12.23-28: 154
8.4.10: 154	14: 155
8.4.10: 159	<b>Valerius Maximus</b>
<b>Theognis (West)</b>	6.5 ext. 1: 147
677: 161	<b>Xenophon</b>
<b>Theophrastus</b>	<i>Hellenica</i>
<i>Characteres</i> 17.8	2.4.20-21: 29
<b>Thucydides</b>	<i>Memorabilia</i>
1.71.3: 117	2.213: 29
1.126.3.-12: 90	<i>Oeconomicus</i>
1.126.8: 72	14.4-5: 76
2.13.7: 27	<i>Vectigalia</i>
2.15.2: 142	2.2: 27
2.31: 27	4.12: 26



## **Xenophon**

[*Respublica Atheniensium*]

1.12: 39

## **EPIGRAFI**

### *Inscriptiones Creticae*

IV 72.1.4-21, 35-38; 9.34-40: 82

IV 72.12.11-12: 135

### *Inscriptiones Graecae*

I<sup>2</sup> 115: 77

II<sup>2</sup> 44: 22

II<sup>2</sup> 120: 22

II<sup>2</sup> 240: 22

II<sup>2</sup> 244.20: 27

II<sup>2</sup> 403: 22

II<sup>2</sup> 892: 22

II<sup>2</sup> 1156 – 1189: 28

II<sup>2</sup> 1629.204-217: 23

II<sup>2</sup> 1669.8 sgg.: 23

II<sup>2</sup> 1670.34 sgg.: 23

II<sup>2</sup> 2654: 105

### *Supplementum Epigraphicum Graecum*

XVI 17-20: 11

XXVI 72: 25